BRILL'S STUDIES IN INTELLECTUAL HISTORY 339

THE GREAT PROTECTOR OF WITS

BARON D'HOLBACH AND HIS TIME

Edited by

LAURA NICOLÌ

Series Editor: HAN VAN RULER

BRILL

The Great Protector of Wits

Brill's Studies in Intellectual History

General Editor

Han van Ruler (*Erasmus University Rotterdam*)

Founded by

Arjo Vanderjagt

Editorial Board

C.S. Celenza (*Johns Hopkins University, Baltimore*)
M.L. Colish (*Yale University, New Haven*)
J.I. Israel (*Institute for Advanced Study, Princeton*)
A. Koba (*University of Tokyo*)
M. Mugnai (*Scuola Normale Superiore, Pisa*)
W. Otten (*University of Chicago*)

VOLUME 339

The titles published in this series are listed at *brill.com/bsih*

The Great Protector of Wits

Baron D'Holbach and His Time

Edited by

Laura Nicolì

BRILL

LEIDEN | BOSTON

Cover illustration: “Diderot lisant *Le Pigeon blanc* dans le salon du baron d’Holbach.” *Le Voleur illustré: cabinet de lecture universel*, 11 September 1857. Courtesy: Ville de Paris/Bibliothèque des Littératures policières de la Ville de Paris

The Library of Congress Cataloging-in-Publication Data is available online at https://catalog.loc.gov
LC record available at https://lccn.loc.gov/2022012133

Typeface for the Latin, Greek, and Cyrillic scripts: “Brill”. See and download: brill.com/brill-typeface.

ISSN 0920-8607
ISBN 978-90-04-43578-0 (hardback)
ISBN 978-90-04-51684-7 (e-book)

Copyright 2022 by Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands.
Koninklijke Brill NV incorporates the imprints Brill, Brill Nijhoff, Brill Hotei, Brill Schöningh, Brill Fink, Brill mentis, Vandenhoeck & Ruprecht, Böhlau and V&R unipress.
All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the publisher. Requests for re-use and/or translations must be addressed to Koninklijke Brill NV via brill.com or copyright.com.

This book is printed on acid-free paper and produced in a sustainable manner.

Contents

Acknowledgements IX
List of Illustrations X
Abbreviations XI
Notes on Contributors XIII

Introduction 1
Laura Nicolì

PART 1
***Holbach: Philosopher and* Philosophe**

1 Holbach's Skepticism 21
Alan Charles Kors

2 The Concept of Natural Order in the *Système de la Nature* 39
Brunello Lotti

3 An Empire of Lies: Holbach on Vanity and Philosophy 56
Enrico Galvagni

PART 2
Holbach: Strategist of the Enlightenment

4 Holbach traducteur, stratège et philosophe 77
Mladen Kozul

5 The Role of Prophecies: Baron D'Holbach as a Translator of Anthony Collins 87
Jacopo Agnesina

6 D'Holbach and the "Spirit of Judaism" 103
Gianni Paganini

7 The Absent Guest: D'Holbach's Strategic Use of Voltaire's Texts 116
Ruggero Sciuto

PART 3
***Holbach:* Encyclopédiste**

8 La critique religieuse du baron d'Holbach dans l'*Encyclopédie* : une approche méthodique 137
Alain Sandrier

9 L'autre d'Holbach : l'encyclopédiste traducteur de chimie et d'histoire naturelle 149
Mélanie Éphrème

PART 4
Holbach and His Time

10 How Many Atheists at D'Holbach's Table? 173
Emilio Mazza and Gianluca Mori

11 D'Holbach et Diderot : une amitié plus que philosophique 202
Paolo Quintili

12 Voltaire contre la coterie holbachique 218
Gerhardt Stenger

13 D'Holbach, les cercles holbachiques et la circulation de la littérature philosophique clandestine 235
Maria Susana Seguin

14 Who Are D'Holbach's Readers? 253
Nicholas Cronk

PART 5
Holbach and Revolutionary Consciousnesses

15 D'Holbach's Political and Social Thought: The Democratic "Revolution" in Western Values Prior to 1789 275
Jonathan Israel

16 D'Holbach's Legacy in the Russian Empire and the Soviet Union 300
Iryna Mykhailova

Index Nominum 331

Acknowledgements

This book represents the final step of a collective effort started with the conference "The Great Protector of Wits. D'Holbach 1789–2019", held at the Lichtenberg-Kolleg in Göttingen on 9–11 May 2019. I wish to express my gratitude to all those who made this event possible: Franziska Meier, who organised the conference with me; Dominik Hünniger and Martin van Gelderen, who welcomed the idea of the conference and offered all their support; Patrick Anthony, Rachel Koroloff and Iryna Mykhailova for their friendly advice and help, and the endless discussions through the offices and the yard of the Historische Sternwarte in Göttingen; Hans Bödeker, Martin Gierl, Hanna Roman, Joanna Wharton and all the members of the Enlightenment Reading Group of the Lichtenberg-Kolleg; and finally, all those who took part in the conference as presenters of papers, commentators, advisors, chairs, reviewers, discussants and listeners.

The conference was funded by the Lichtenberg-Kolleg, Institute for Advanced Study, and the Romanistik Department of the University of Göttingen. I wish to thank these institutions and their wonderful staff, especially Heidemarie Hopf and Jan-Wilke Brandt.

I would like to warmly thank Tony La Vopa, who embraced the project of both the conference and the book from the very beginning and supported it to the very end, contributing to this volume as "ghost editor", as he loves to say.

Finally, my gratitude goes to Jonathan Israel, who encouraged the publication of this volume, to Han van Ruler for having accepted it in the series *Brill's Studies in Intellectual History*, to the anonymous peer reviewers for their meticulous reading and precious suggestions, and to Ivo Romein, who took all his own steps in the making of the book with extraordinary care and amiability.

Illustrations

0.1 Félix Lecomte, Portrait of Paul-Henri Thiry, Baron d'Holbach, 1789, terracotta. The State Hermitage Museum, St Petersbourg xviii
10.1 Jean Baptiste Oudry, "Bitch Hound Nurning Her Pups", or "Lice Feeding Her Pups", 1752, oil on canvas (103 × 131 cm). Musée de la Chasse et de la Nature, Paris © Sylvie Durand 179
13.1 "Les Gardes françaises sauvant Mr. Du Châtelet, leur colonel, de l'effervescence populaire. Le 12 juillet 1789". Prieur inv. & del.; Berthault sculp. Etching (18 × 23,5 cm). Bibliothèque Nationale de France, FRBNF44542710 236
13.2 Bibliothèque Mazarine, Manuscript 1168. Photo Bibliothèque Mazarine, Paris 245
13.3 Bibliothèque Mazarine, Manuscript 1183. Photo Bibliothèque Mazarine, Paris 245
13.4 Copy of the *Recherches sur la nature du feu de l'enfer, et du lieu où il est situé*, Amsterdam, 1728, in-8°. Bibliothèque de l'École nationale des ponts et chaussées, shelf mark 8–8189 246
13.5 Voltaire, *Dictionnaire philosophique*. Personal copy of Louis-Marie-Florent Du Châtelet. Bibliothèque du Château de Voltaire à Ferney-Voltaire. Photo Andrew Brown 247
14.1 Copy of the Yiddish translation of *Le Bon sens* (*Gloyben un vernunft*), 1907, Taylor Institution Library, Oxford 270
16.1 Nikolaj Dmitrevskij, Engraving of d'Holbach's portrait for the Soviet edition of d'Holbach's *Selected Anti-religious Writings* (1934). National Library of Russia 322
16.2 Dmitry Moor, Illustration for the entry "Father" in the Russian edition of the *Théologie portative* (1930). National Library of Russia 323
16.3 Dmitry Moor, Illustration for the entry "Trinity" in the Russian edition of the *Théologie portative* (1930). National Library of Russia 324
16.4 Dmitry Moor, Illustration for the entry "Upbringing" in the Russian edition of the *Théologie portative* (1930). National Library of Russia 325
16.5 Dmitry Moor, Illustration for the final page of the Russian edition of the *Théologie portative* (1930). "This is what God the Lord says". National Library of Russia 326

Abbreviations

There is no complete standard edition for d'Holbach's works. We generally refer to the first published editions, adopting the following abbreviations for the most quoted works:

BS *Le Bon-Sens, ou Idées naturelles opposées aux idées surnaturelles*. Londres [Amsterdam]: [M.-M. Rey], 1772.

CD *Le Christianisme dévoilé, ou Examen des principes et des effets de la religion chrétienne, par feu M. Boulanger*. Londres [Amsterdam]: [M.-M. Rey], 1756 [1766].

CS *La Contagion sacrée, ou Histoire naturelle de la superstition. Ouvrage traduit de l'Anglois*. Londres [Amsterdam]: [M.-M. Rey], 1768, 2 vols.

EJ *L'Esprit du judaïsme, ou Examen raisonné de la loi de Moyse & de son influence sur la religion chrétienne*. Londres [Amsterdam]: [M.-M. Rey], 1770.

EP *Essai sur les préjugés, ou De l'influence des opinions sur les mœurs & sur le bonheur des hommes, Ouvrage contenant l'apologie de la philosophie, par Mr. D.M.* Londres [Amsterdam]: [M.-M. Rey], 1770.

EX *Examen des prophéties qui servent de fondement à la religion chrétienne, traduit de l'Anglois, avec un Essai de critique sur les prophètes & les prophéties en général.* Londres [Amsterdam]: [M.-M. Rey], 1768.

ETH *Éthocratie, ou Le Gouvernement fondé sur la morale*. Amsterdam: M.-M. Rey, 1776.

LE *Lettres à Eugénie, ou Préservatif contre les préjugés*. Londres [Amsterdam]: [M.-M. Rey], 1768, 2 vols.

MU *La Morale universelle, ou Les Devoirs de l'homme fondés sur sa nature*. Amsterdam: M.-M. Rey, 1776, 3 vols.

PN *La Politique naturelle, ou Discours sur les vrais principes du gouvernement, par un ancien Magistrat*. Londres [Amsterdam]: [M.-M. Rey], 1773, 2 vols.

SN *Système de la nature, ou Des lois du monde physique & du monde moral, par M. Mirabaud, Secrétaire Perpétuel, & l'un des Quarante de l'Académie Françoise*. Londres [Amsterdam]: [M.-M. Rey], 1770, 2 vols. [We refer to the pagination of the copies which do not include the "Discours préliminaire"].

SS *Système social, ou Principes naturels de la morale & de la politique, avec un examen de l'influence du gouvernement sur les mœurs*. Londres [Amsterdam]: [M.-M. Rey], 1773, 3 vols.

TP *Théologie portative, ou Dictionnaire abrégé de la religion chrétienne, par M. l'abbé Bernier, licencié en théologie*. Londres [Amsterdam]: [M.-M. Rey], 1768.

Abbreviations are used also to refer to the standard edition of Voltaire's works and correspondence:

OCV	*Œuvres complètes de Voltaire*. Oxford: Voltaire Foundation, 1968–2021, 203 vols.
Corr.	*Correspondence and Related Documents*. Ed. Theodore Besterman. In *Œuvres complètes de Voltaire*. Oxford: Voltaire Foundation, 1968–1977, vols 85–135.

And for the *Encyclopédie* of Diderot and D'Alembert:

Encyclopédie	Denis Diderot et Jean-Baptiste Le Rond D'Alembert, dir., *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres*. Paris: Briasson, 1751–1772, 28 vols.

Notes on Contributors

Jacopo Agnesina
obtained his PhD in 2013 at the University of Eastern Piedmont (UPO) with a dissertation on Anthony Collins (advisor Prof. Gianluca Mori), which was published in 2018 by Honoré Champion. Since 2009 he has published several articles in peer-reviewed journals. He spent 1-year post-doc at "La Sapienza" University in Rome working on David Hume and the Scottish early Enlightenment. Currently, he is a post-doc Fellow at the "Società di Studi Valdesi" (Torre Pellice, Italy) working on the reception of Radical Enlightenment by the Calvinist Swiss theologians.

Nicholas Cronk
is Professor of European Enlightenment Studies and Director of the Voltaire Foundation at the University of Oxford. He is General Editor of the *Œuvres complètes de Voltaire/Complete works of Voltaire* (203 vols, 1968–2021), has edited many of Voltaire's works and has written widely about this author, including *Voltaire: A Very Short Introduction* (Oxford University Press, 2017). He was Principal Investigator of *Electronic Enlightenment* (2000–2009) and now directs *Digital Voltaire* (2019–). With Glenn Roe, he has recently co-authored *Voltaire's Correspondence: Digital Readings* (Cambridge University Press, 2020).

Mélanie Éphrème
est titulaire d'un Master en Philosophie et Histoire des Sciences (Université de Paris). Son mémoire s'est concentré sur d'Holbach traducteur scientifique, en particulier sur sa bibliographie, ses pratiques traductrices et son cercle intellectuel constitué de traducteurs de chimie et d'histoire naturelle. Aujourd'hui, elle est doctorante en Humanités Numériques (Sorbonne Université), au sein de l'Institut des Sciences des Calculs et des Données. Sa problématique de recherche consiste à considérer l'apport des humanités numériques à l'histoire de la chimie, à partir d'un corpus exhaustif de dictionnaires et d'encyclopédies du XVIII^{e} siècle.

Enrico Galvagni
is a PhD Candidate at the University of St Andrews. His project covers the philosophical debate around the subjects of emotion and virtue in David Hume and his contemporaries. Prior to his time at St Andrews, he was a DAAD-Fellow at the University of Cologne and the Göttingen Institute for Advanced Study (Germany). He holds an M.A. in Philosophy from the University of Trento

(Italy), where he authored a dissertation on Hume's theory of the passions. His research interests include early modern philosophy, Enlightenment studies and ethics.

Jonathan Israel
taught for thirty years in British universities (1970–2000) at Newcastle upon Tyne, Hull (1972–1974) and University College London. He held the Chair in Dutch History and Institutions at UCL from 1985 to 2000. He was Professor of Modern European History at the Institute for Advanced Study, Princeton from 2001 to 2016. The fourth and final part of his tetralogy of volumes on the trans-Atlantic Enlightenment appeared in 2019 under the title *The Enlightenment that Failed. Ideas, Revolution, and Democratic Defeat, 1748–1830* (Oxford University Press).

Alan Charles Kors
is Henry Charles Lea Professor Emeritus of History at the University of Pennsylvania, where he taught for 49 years. He is the author of numerous books and articles on early-modern French intellectual history, and he was editor-in-chief of the four-volume *Encyclopedia of the Enlightenment* (Oxford University Press). In June 2016, he published two works with Cambridge University Press: *Naturalism and Unbelief in France, 1650–1729* and *Epicureans and Atheists in France, 1650–1729*. His book, *D'Holbach's Coterie: An Enlightenment in Paris*, was re-issued by Princeton University Press in 2015. He is the recipient of the National Humanities Medal.

Mladen Kozul
est Associate Professor of French à l'Université du Montana aux États-Unis. Il a enseigné à l'Université de Zagreb, à la Sorbonne, à l'Institut des Langues et Civilisations Orientales, à Katholieke Universiteit Leuven (Belgium), à Scripps College et à l'Université de Californie à Los Angeles. Il a consacré cinq livres à l'histoire littéraire et culturelle de l'âge classique et aux Lumières françaises et anglaises. Il vit entre Missoula au Montana et Paris.

Brunello Lotti
is Associate Professor of History of Philosophy at the University of Udine (Italy). His research interests focus on the relations among natural philosophy, metaphysics and theology in early modern philosophy, including the history of Platonism, and the reception of Cartesian scepticism and mechanicism. He is author of the monographs *Ralph Cudworth e l'idea di natura plastica* (2004), and *L'iperbole del dubbio. Lo scetticismo cartesiano nella filosofia inglese tra Sei e Settecento* (2010). He coedited *Scienza e teologia fra Seicento e Ottocento.*

Studi in memoria di Maurizio Mamiani (2006), and *Eredità cartesiane nella cultura britannica* (2011). His articles and essays cover several authors and topics, mainly in early modern British philosophy, from the Cambridge Platonists to Locke and Berkeley.

Emilio Mazza
is Associate Professor at the IULM University in Milan. He works primarily on modern philosophy. He has published several papers on Hume, and is the co-editor (with E. Ronchetti) of the *New Essays on David Hume* (2007). Recently he published (with G. Mori) an extensive article on Hume's *Early memoranda*; another essay on part XII of the *Dialogues* is forthcoming in K. Williford, ed., *Hume's "Dialogues Concerning Natural Religion": A Philosophical Appraisal* (Routledge).

Gianluca Mori
is Professor of History of Philosophy at the University of Eastern Piedmont (UPO). He is the author of several contributions on Pierre Bayle, Cartesianism, Hume's philosophy of religion and early-modern atheism. Recently he published (with E. Mazza) an extensive article on Hume's *Early memoranda*; another essay on part XII of the *Dialogues* is forthcoming in K. Williford, ed., *Hume's "Dialogues Concerning Natural Religion": A Philosophical Appraisal* (Routledge).

Iryna Mykhailova
has completed a PhD in History of Philosophy from the Taras Shevchenko National University of Kyiv, Ukraine, in 2011. From 2012 to 2017, she has taught philosophy at the Kyiv National Linguistic University. Mykhailova has been a recipient of the Fulbright Award (2014–2015, State University of New York at Albany, USA) and Moritz Stern Fellowship in Modern Jewish Studies at the Lichtenberg-Kolleg of Göttingen University, Germany (2017–2019). In 2021, she has obtained the Marie Skłodowska-Curie Global Fellowship (2021–2024) with the research project "Humanism behind the Iron Curtain: Italian Renaissance Studies in the Soviet Union". Among her research interests are the history of Renaissance philosophy, 20th-century Renaissance historiography, the intellectual legacy of Paul Oskar Kristeller, and, more broadly, the circle of German exile scholars of Renaissance, who emigrated from Europe to the United States in the 1930–40s.

Laura Nicolì
is Research Fellow at the Fondazione 1563 per l'Arte e la Cultura in Turin, in partnership with the Voltaire Foundation, University of Oxford. She holds a PhD in

History of Philosophy and History of Ideas from "La Sapienza" (Rome) and the École Pratique des Hautes Études (Paris). Her field of research is the history of early modern philosophy, with a special focus on Enlightenment philosophy of religion. Her book *Les Philosophes et les dieux. Le polythéisme en débat dans la France des Lumières (1704–1770)* is in press by Honoré Champion. She is currently working on the first scholarly edition of d'Holbach's *La Contagion sacrée* for *Digital d'Holbach*.

Gianni Paganini
is Professor of History of Philosophy at the University of Eastern Piedmont (UPO) and fellow of the Research Centre of the Accademia dei Lincei (Rome). He is the author of many books on early modern philosophy, including: *Pierre Bayle* (Florence 1980); *Les Philosophies clandestines* (Paris 2005, Rome 2008); *Skepsis. Le débat des modernes* (Paris 2008). He edited and commented several texts: *Theophrastus redivivus* (1659), first and critical edition with G. Canziani (2 vols, Florence 1981–2); Hobbes, *Moto, luogo e tempo* (Turin 2010); Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion* (Milan 2013). Recently, he edited *Skepticism and Political Thought in the 17th and 18th Centuries* (Toronto-Los Angeles 2015, with C. Laursen); *Early Modern Philosophy and the Renaissance Legacy* (Berlin-New York 2016, with C. Muratori); *Clandestine philosophy* (with M.C. Jacob and J.C. Laursen, Toronto-Los Angeles 2020). For his philosophical work, he received the prize of the Accademia dei Lincei (2011) and his book *Skepsis* was awarded by the Académie Française (2009).

Paolo Quintili
est professeur d'Histoire de la philosophie à l'Université de Rome "Tor Vergata". Il est spécialiste du matérialisme occidental entre XVII^e^ et XVIII^e^ siècle, du rationalisme et de la philosophie de la nature dès l'époque moderne à nos jours, par rapport à « l'art » et les sciences. Il s'est formé à Paris où il a passé son Doctorat et l'HDR à la Sorbonne (1998–2006) et s'est occupé notamment de la philosophie critique des Lumières dans ses effets jusque dans la philosophie contemporaine. Il a publié, en particulier, *La pensée critique de Diderot*, Paris, 2001 ; et *Matérialismes et Lumières*, Paris, 2009. Il a été *Directeur de programme* au Collège International de Philosophie de Paris (2010–2016).

Alain Sandrier
est professeur de littérature française à l'Université de Caen Normandie. Ses travaux portent sur l'irréligion des Lumières à travers les cas, en particulier, de Voltaire, du baron d'Holbach, des manuscrits philosophiques clandestins et de l'*Encyclopédie*. Il a publié *Le Style philosophique du baron d'Holbach* (2004),

une étude sur le *Dictionnaire philosophique de Voltaire* (2008), ainsi que de nombreux articles et éditions critiques (*Le Théâtre de l'incrédulité*, 2012 ; essais et *marginalia* pour les *Œuvres complètes de Voltaire* à Oxford, t. 65C et t. 145 ; articles « Théocratie » et « Prêtres » du baron d'Holbach pour l'*ENCCRE*).

Ruggero Sciuto
is a Leverhulme Early Career Fellow at the University of Oxford, where he leads an international project to create the first scholarly edition of d'Holbach's complete works (*Digital d'Holbach*). He is the author of a monograph on the theory of determinism jointly advanced by Diderot and d'Holbach (manuscript invited by LUP) and is currently working on a second book to understand how d'Holbach's authorial choices may have affected the reception of his ideas in his lifetime and at the time of the Revolution. He is a collaborator on both the Oxford edition of the *Complete Works of Voltaire* and the *Edizione Nazionale del Carteggio di Lodovico Antonio Muratori*, and has published in premier journals, including the *Revue d'Histoire Littéraire de la France* and *Archivio Storico Italiano*. For *Digital d'Holbach* he is currently working on editions of the *Lettres à Eugénie* and *Le Bon sens*.

Maria Susana Seguin
est Maître de conférences habilitée à diriger des recherches à l'Université Paul-Valéry Montpellier 3, rattachée à l'IHRIM UMR 5317 ENS de Lyon et membre senior de l'Institut Universitaire de France. Elle a notamment publié *Science et religion dans la pensée française du XVIII^e siècle* (Honoré Champion, 2001) ainsi que de nombreux articles et chapitres consacrés à la littérature philosophique clandestine. Directrice-adjointe de la revue *La Lettre clandestine*, elle est également co-responsable de la plateforme http://philosophie-clandestine.huma-num.fr/index.html.

Gerhardt Stenger
est Maître de conférences HDR émérite à l'Université de Nantes. Il travaille sur Diderot, Voltaire et les philosophes matérialistes des Lumières. Il participe aux grandes éditions critiques de Diderot et de Voltaire publiées respectivement à Paris (Hermann, 1975 et suiv.) et à Oxford (Voltaire Foundation, 1968–2020). Il vient de terminer la première édition critique des *Œuvres complètes* d'Helvétius (Honoré Champion, 2011–2020, 3 vol.). Derniers ouvrages : *Diderot. Le combattant de la liberté* (Perrin, 2013) ; Diderot : *Notes écrites de la main d'un souverain à la marge de Tacite, ou Principes de politique des souverains*, accompagnés d'extraits du *De arcanis rerumpublicarum* d'Arnoldus Clapmarius (Paris, 2015) ; Voltaire : *Les Singularités de la nature* (Oxford, 2017).

FIGURE 0.1 Félix Lecomte, Portrait of Paul-Henri Thiry, Baron d'Holbach, 1789, terracotta. The State Hermitage Museum, St Petersbourg
"Il avait tous les traits assez réguliers, assez beaux, et ce n'était pourtant pas un bel homme. Son front large et découvert, comme celui de Diderot, portait l'empreinte d'un esprit vaste, étendu; mais, moins sinueux, moins arrondi, il n'annonçait ni la même chaleur, ni la même énergie, ni la même fécondité; son regard ne peignait pas la douceur, la sérénité habituelle de son âme", Jakob Heinrich Meister, Note on d'Holbach's death in *Correspondance littéraire, philosophique et critique*. Ed. M. Tourneux. Paris: Garnier frères, 1877–1882, 16 vols, XV, mars 1789, 417.
Meister was probably speaking of this protrait when he wrote that "Au salon de 1789 figurait un buste en plâtre de feu M. le baron d'Olback par Félix Lecomte; nous ignorons son sort" (ibid., 418n). Lecomte's bust has entered the Hermitage Museum in 1923, handed over from the Oliv collection.

Introduction

Laura Nicolì

1 Fragments of a Portrait

Paul-Henri Thiry, baron d'Holbach (1723–1789), is a fascinating but elusive object of study for the historian of the 18th century. Going through the reports of Parisian intellectual life during his time, one gets an impression of the affable figure of this nobleman, in the house of whom – recalls his friend Friedrich Melchior Grimm – "we had lunch or dinner every day".[1]

Over almost thirty years, from the early 1750s until about 1780, his *hôtel particulier* at the rue Royale in Paris and his country house at Grandval hosted, around a famed lucullan table,[2] one of the most influential and cosmopolitan circles of the time – "a common receptacle for all men of letters and ingenuity", in the words of David Hume. The baron was "known and esteemed by all the savants of Europe".[3] Somehow, he was directly or indirectly involved whenever a question of introducing a "person of merit" to the Parisian intellectual society arose, or of welcoming a respected stranger to the capital; when an important publishing enterprise needed funding or a promising young person needed protection; when someone was looking for scientific advice, amusing anecdotes on French manners, fresh news from the Republic of Letters, the

1 "Sa maison était la plus agréable de Paris. Tous les gens de lettres d'une certaine réputation y allaient, et y allaient d'amitié […]. Nous ne passions pas un jour sans y dîner ou y souper", Friedrich Melchior Grimm to Johann Christoph Gottsched, 10 September 1754 (in *Correspondance privée de Frédéric-Melchior Grimm. 1723–1807*. Ed. J. Schlobach and V. Otto. Geneva: Slatkine, 2009, Letter n° 37, 63). Speaking of d'Holbach in the same tone, the *abbé* André Morellet writes to Cesare Beccaria that "nous passons notre vie chez lui" and promises to his correspondent that in Paris "sa maison sera la votre" (3 January 1766). And Laurence Sterne to David Garrick: "His house, is now, as yours was to me, my own" (21 January 1762). Where no other source is indicated, letters quoted in this Introduction are taken from *Electronic Enlightenment – Letters & Lives Online*, Bodleian Libraries, University of Oxford, 2008–2019. Distributed by Oxford University Press. All translations in this Introduction are mine.

2 "Nous avons dîné comme vous scavez qu'on dîne ici; c'est la seule maison où il me faille un grand exercice le soir, et du thé le matin", Denis Diderot to Sophie Volland, 25 September 1760. In *Lettres à Sophie Volland*. Ed. A. Babelon. Paris: Gallimard, 1930, 3 vols, 1, 187. The abundance and refinement of the table at the d'Holbachs' house is almost legendary.

3 "Il étoit connu et estimé de tous les Savans de l'Europe", Jacques-André Naigeon. "Lettre sur la mort de M. le Baron d'Holbach." *Journal de Paris* 40 (9 February 1789): 176.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2022 | DOI:10.1163/9789004516847_002

cafés and the *gazettes*, and, most importantly, *nouvelles littéraires* and books, especially clandestine books.[4] D'Holbach was always there, invariably playing the part of "the great protector of the wits, and the Sçavans who are no wits", as one of the wittiest among his guests called him.[5]

Nonetheless, when it comes to drawing a portrait of the baron, the task proves arduous. His figure is constantly evoked and always fleeting. Compared to the vastness of his network, his known correspondence is scanty, and he talked about himself very seldom and very briefly. Little is known about his early life, first in his native Palatinate, then in Paris at his uncle's house, at the university of Leiden as a young student, and again in France, before the establishment of the regular meetings of his society. The anecdotes his acquaintances recounted about him concern his opinions and conversation at the rue Royale far more often than his personal life. In the eyes of those who had a chance to attend the famous meetings of the Salon, the baron appeared, foremost, as the impeccable "*maître d'hotel*" of philosophy (in the words of the

4 The traffic of books and the exchange of *nouvelles littéraires*, mostly concerning works which were prohibited in France (including d'Holbach's himself), are one of d'Holbach's favourite topics in his correspondence. See his letters to Servan of 4 December 1766 (*Corr.*, D.app.287), to Frisi of 6 March 1769 and 1 December 1771 (*Die gesamte erhaltene Korrespondenz*. Ed. H. Sauter and E. Loos. Stuttgart: Franz Steiner Verlag Wiesbaden GMBH, 1986, n° 35 and 48), to François-Louis d'Escherny of 1769 (ibid., n° 39), to Wilkes of 10 November 1766, 10 December 1767 and 19 March 1770 (ibid., n° 26, 32 and 41), to Charles Burney of 15 December 1771 (ibid., n° 50), and various letters exchanged with Galiani between 1769 and 1771 (ibid., n° 37, 38, 43, 44, 45 and 49). The name of d'Holbach also appears in other people's correspondences as the one who asks for books or, more often, who provides them: see for example Laurence Sterne to Robert Foley, 13 July 1765 ("If the Baron wants any English books, he will let me know, and I will bring them with me"); Marie Jeanne Riccoboni to Garrick on 31 August 1765 ("Nous voudrions avoir la Vie de Coley Cibber, écrite par lui-même. Emily or the History of a Natural Daughter. History of Two Orphans, by W. Tolderwy. En observant que ces deux romans ne soient point des traductions. Monsieur Becket les remettroit à Monsieur le baron d'*Holbac*, qui auroit la bonté de les payer et de me les apporter") and on 16 June 1769 ("Le baron d'*Holbac* m'a envoyé Fletcher et Beaumont, des pièces de Ben Johnson, dix volumes d'anciennes comédies, j'en ai acheté six"); Morellet to William Petty on 13 December 1775 ("J'ai emprunté ces jours cy du baron d'*Holbac* deux gros volumes in quartò intitulés *scetches of the history of man*"); Voltaire to Damilaville on 1 Avril 1768 ("Le baron d'Holbach fait venir tous ces rogatons de Hollande", *Corr.*, D14907) and on the same date to Charles Augustin Feriol ("Il y a un baron d'Holbach à Paris qui fait venir touttes les brochures imprimées à Amsterdam chez Marc Michel Rey", *Corr.*, D14904). See also Naigeon's "Lettre sur la mort de M. le Baron d'Holbach": "Il prêtoit facilement ses livres, et les donnoit même souvent à ceux en qui il reconnoissoit les talens nécessaires pour s'en servir utilement" (175).

5 Laurence Sterne to David Garrick, 31 January 1762.

abbé Galiani),[6] the benevolent "adorable" host of a house where the tone of the conversation is "free and very easy" (as Alessandro Verri enthusiastically kept repeating to his brother in his letters from Paris).[7]

We have to turn towards his closest friends to get some more unbuttoned sketches of the man. Diderot, writing to Sophie over the years, offers the most vivacious and warm ones. The impeccable image of the calm, good-natured *salonnier*, humorous but nonetheless highly respectable ("sommissimo"),[8] gives way to less stiff pictures of the baron at the Grandval, absorbed in reading, "wrapped in a dressing gown and reinforced in a nightcap",[9] or dealing with the daily joys and pains of his family life, or hardly concealing his jealousy at the spectacle of the heartfelt friendship between Diderot and Grimm.[10] But it is in the first known letter to Sophie that Diderot, telling her about a day trip to Marly-le-Roi, depicts the most memorable portrait of his friend, then aged 35:

> Our baron, our own, was unparalleled in his madness. He has originality in tone and ideas. Imagine a gay, spirited [*piquant*], indecent and nervous satyr in the middle of a group of chaste, soft and delicate figures. Such was he between us. [...] We talked about art, poetry, philosophy and love; about the greatness and vanity of our undertakings, about the feeling or the worm of immortality; about men, gods and kings; about space and time; about death and life; it was a concert in the midst of which the dissonant word of our baron was always distinguished.[11]

---

6 "Que faites-vous, mon cher baron? Vous amusez-vous? La baronne se porte-t-elle bien? Comment vont vos enfants? La philosophie, dont vous êtes le maître d'hotel, mange-t-elle toujours d'un si bon appétit?", Ferdinando Galiani to d'Holbach, 7 April 1770. In *Die gesamte erhaltene Korrespondenz*, n° 42.

7 "Il Barone d'*Aulbac* è un uomo adorabile. Il tuono della Società e della tavola di sua casa è libero e comodissimo", Alessandro Verri to Pietro Verri, 19 October 1766. In Gianmarco Gaspari, ed., *Viaggio a Parigi e Londra (1766–1767). Carteggio di Pietro e Alessandro Verri*. Milan: Adelphi, 1980, 24–25.

8 "Il Barone d'*Aulbac*, i di cui elogi non si possono mai finire, è un uomo compito in tutte le sue parti, è un uomo sommo, sommissimo. Sapere, bontà e spirito sono in lui in gran dose", Alessandro Verri to Pietro Verri, 27 October 1766. In ibid., 47–49.

9 "Le Baron lit, enveloppé dans une robe de chambre et renforcé dans un bonnet de nuit", Diderot to Volland, 15 October 1760. In *Lettres à Sophie Volland*, I, 225.

10 See Diderot to Volland, 8 October 1759. In ibid., I, 96–97.

11 "Notre Baron, le nôtre, fut d'une folie sans égale. Il a de l'originalité dans le ton et dans les idées. Imaginez un satyre gai, piquant, indécent et nerveux, au milieu d'un groupe de figures chastes, molles et délicates. Tel il était entre nous. [...] Nous nous entretînmes d'art, de poésie, de philosophie et d'amour; de la grandeur et de la vanité de nos entreprises, du sentiment ou du ver de l'immortalité; des hommes, des dieux et des rois; de l'espace et

A cheerful, spirited, sometimes even unseemly contrarian. Although the baron likely moderated his inappropriateness in the presence of the guests of his Salon, to whom he always appeared deliciously well-mannered, he never gave up his "originality in tone and ideas", his "dissonant word". In his eulogy, Naigeon recalled the same unique attitude both in opinions and in their expression:

> I have never known a man of more amiable, more natural, more genuine cheerfulness, and whose spirited [*piquant*] and original jesting resembled more closely what the English call 'humour'. His very expressions, sometimes translated, and, as it were, forged from Latin, added to the originality of his ideas and the playfulness of his conversation.[12]

We know the man d'Holbach only by fragments, but in these particular fragments revealed by his closest associates, we glimpse not only a trait of his personality that struck all those who knew him but also the fundamental trait of his work and the one that gained him his place in European intellectual history – dissonant originality, both in ideas and in tone.

Nonetheless, before turning our attention to d'Holbach as an author, there is another fragment of the baron's portrait that we want to juxtapose to the ones offered by Diderot and Naigeon. This is a less striking aspect of his figure, but one that also recurs in the testimonies and can shed light on certain aspects of his work. In d'Holbach, the brilliant man of the world coexists with the precise, sometimes even tedious, erudite. He joked with Galiani:

> You know that it is said in Paris that 'accuracy is the virtue of fools'. But, as I am not from Paris, at the risk of being a fool and even of annoying you, I will always try to show you some accuracy.[13]

---

du temps; de la mort et de la vie; c'était un concert au milieu duquel le mot dissonant de notre Baron se faisait toujours distinguer", Diderot to Sophie Volland, 10 May 1759. In ibid., I, 39.

12 "Je n'ai pas connu d'homme d'une gaîté plus aimable, plus naturelle, plus vraie, et dont la plaisanterie piquante et d'un tour original ressemblât plus à ce que les Anglois appellent *humour*. Ses expressions mêmes, quelquefois traduites, et, pour ainsi dire, forgées du latin, ajoutoient encore à l'originalité de ses idées et à l'enjouement de sa conversation", Naigeon. "Lettre sur la mort de M. le Baron d'Holbach", 176.

13 "Vous savez que l'on dit à Paris que 'l'exactitude est la vertu des sots'. Mais, comme je ne suis point de Paris, au risque d'être un sot et même de vous ennuyer, je tâcherai toujours de vous montrer de l'exactitude", d'Holbach to Galiani, 11 August 1769. In *Die gesamte erhaltene Korrespondenz*, n° 37.

The accuracy and the "spirit of observation"[14] of the man of science is, in him, combined with true bibliomania ("The Baron d'Holbach has thrown himself wholeheartedly into his bibliomania and spends his life in bookshops"[15]), notoriously vast and deep knowledge in all fields of learning ("This Baron is one of the most learned noblemen here"[16]) and a prodigious memory:

> the extent of his memory was sufficient for all the knowledge with which his studies had enriched it; he remembered without effort everything that was worth knowing and everything that was hardly worth remembering. 'Whatever system my imagination forges,' M. Diderot told me more than once, 'I am sure that my friend d'Holbach will find me facts and authorities to justify it'.[17]

Yet, in the case of d'Holbach, the typical erudite features of indiscriminate memory and unselected curiosity do not apply only to books. Jakob Heinrich Meister offered an enjoyable depiction of "one of the most violent passions which occupied him all his life, but especially in his last years":

> he loved news as childhood loves toys, and by that sort of blindness so natural to all passionate habits, he put very little choice into it; good or bad, false or true, there was none which did not have some attraction

14 "Il portoit dans la société cet esprit d'observation que l'habitude de la méditation ne donne pas toujours", Naigeon. "Lettre sur la mort de M. le Baron d'Holbach", 177.

15 "Le baron d'*Holbac* s'est jetté à corps perdu dans la bibliomanie et passe sa vie chés les libraires. Sa bibliotheque devient tous les jours plus riche", Morellet to David Hume, 15 May 1769.

16 Sterne to Garrick, 31 January 1762. See also Morellet: "Le baron lui-même était un des hommes de son temps, les plus instruits, sachant plusieurs des langues de l'Europe, et même un peu des langues anciennes" (*Mémoires inédits de l'Abbé Morellet*. Paris: Librairie Française de l'Advocat, 1822 (2nd ed.), I, 132). And Jakob Heinrich Meister: "Je n'ai guère rencontré d'homme plus savant et plus universellement savant que M. d'Holbach" (note on the death of d'Holbach, in *Correspondance littéraire, philosophique et critique*. Ed. M. Tourneux. Paris: Garnier frères, 1877–1882, 16 vols, XV, mars 1789, 415).

17 "[L]'étendue de sa mémoire suffisait à toutes les connaissances dont ses études l'avaient enrichie; il se rappelait sans effort et tout ce qui méritait et tout ce qui ne méritait guère d'être retenu. 'Quelque système que forge mon imagination', m'a dit plus d'une fois M. Diderot, 'je suis sûr que mon ami d'Holbach me trouve des faits et des autorités pour le justifier'", ibid., 419–420. On the commonplace of d'Holbach's memory see also Dominique-Joseph Garat: "Il dévorait tout ce qui sortait des presses de toutes les nations et ne laissait échapper de sa vaste mémoire que ce qu'il voulait oublier. […] Dans un moment où il venait de relire l'Esprit des Lois, il en fit […] l'analyse de mémoire, sans rien déranger à l'ordre des livres, des chapitres et des idées" (*Mémoires historiques sur la vie de Monsieur Suard, sur ses écrits, et sur le XVIII^e siècle*. Paris: Belin, 1820, I, 207–208).

> for him, there was none even which he was not disposed to believe. It really seemed that all the credulity he had refused to the news of the other world, he had reserved entirely for that of the *gazette* and the *cafés*. He liked to have the very fact told in the greatest detail, even the fact which all the circumstances showed to be false. 'You know the story that happened yesterday? – No, I don't. – It is not believable. – Ah! say anyway …'[18]

D'Holbach's almost childlike curiosity was primarily about the world he lived in. His learning made sense only in the social and political framework of that world.

On one hand, then, we find in d'Holbach some stereotypical traits of the traditional savant: various and vast learning, prodigious memory, astounding skills as a compiler, bibliomania and omnivorous curiosity. On the other hand, his erudition was always in service of a cause, of a "dissonant" discourse. He was the champion of free-thinking and free-speech, expressing sharp ideas in a sharp style. In this sense, the baron embodied the perfect *encyclopédiste*. An astounding compiler and a unique strategist, d'Holbach had the mind of the erudite and the spirit of the *idéologue*.

2 "Une existence collective"

Like a true satyr, "notre baron" is everywhere and nowhere. He crops out and slips away. We know the man through fragmentary images, his life by intervals, the original opinions he expressed in conversation mostly by allusions. Also, and most importantly, we need to hunt the author, driving him out of the tangle of authorial fictions he was able to set up.

As it is known, during his life d'Holbach was officially recognized as the author of scientific works and translations, including a significant number

18 "Une des plus violentes passions peut-être qui l'ait occupé toute sa vie, mais surtout dans ses dernières années, c'était la curiosité; il aimait les nouvelles comme l'enfance aime les joujoux, et par cette espèce d'aveuglement si naturel à toute habitude passionnée, il y mettait même fort peu de choix; bonnes ou mauvaises, fausses ou vraies, il n'y en avait point qui n'eût quelque attrait pour lui, il n'y en avait même point qu'il ne fût disposé à croire. Il semblait véritablement que toute la crédulité qu'il avait refusée aux nouvelles de l'autre monde, il l'eût réservée tout entière pour celles de la gazette et des cafés. Il se plaisait à faire raconter dans le plus grand détail le fait même dont toutes les circonstances démontraient la fausseté. 'Vous savez l'histoire qu'on a fait hier? – Non. – Elle n'est pas croyable. – Ah! dites toujours …'", Meister. *Correspondance littéraire*, XV, 418.

of articles of chemistry and mineralogy for the *Encyclopédie* of Diderot and D'Alembert. The philosophical and anti-religious works that made him the "apostle of atheism",[19] and for which he is best known today, were all published clandestinely and anonymously or under pseudonyms and allonyms. "The literary mysteries that you have revealed to me are precious. The Baron does as the rich misers do, who make their heirs wish for their death", replied Pietro Verri to his brother, who had disclosed to him that d'Holbach was the author of the famous *Système de la nature*.[20] Pietro Verri was maybe too optimistic. Many but not all of the literary mysteries concerning the books produced by d'Holbach were revealed after his death, and this is because d'Holbach as a writer was not simply anonymous, but, as he himself wrote very truthfully to one of his correspondents, he had "in the Republic of Letters" but a "collective existence".[21]

D'Holbach as an author had a collective existence for several reasons. The first is the one he refers to in his letter: he took part, as a very prolific contributor, in the collective publishing enterprise par excellence, the *Encyclopédie*. As he did with the rest of his production, he signed the articles of natural sciences and left anonymous those on religious and political matters, thus dissolving his own authorial identity into that of the "*société de gens de lettres*".

Secondly, the figure of the baron is inseparable from that of his "small society".[22] Although the "coterie holbachique" as the site of an organised collective production of atheistic texts was proven a myth by Alan Charles Kors' now-classic study,[23] the conversational sociability at the Salon was still essential to the genesis and initial formulation of d'Holbach's works. Moreover, many of them were undoubtedly realized with the collaboration of at least

19 Ibid., 416.

20 "Gli arcani letterari che mi hai svelati mi sono preciosi. Il Barone fa come i ricchi avari, che pongono gli eredi nella necessità di desiderare la lor morte", Pietro Verri to Alessandro Verri, 15 December 1766 (in Gaspari, ed., *Viaggio a Parigi e Londra*, 130), replying to the letter of Alessandro of 26 November (in ibid., 115–123).

21 "Vous aurez je crois dans quelques mois la masse Encyclopédique; je m'estimerois fort heureux si quelques uns de mes articles avoient le bonheur de vous plaire, mais ils passeront à la faveur des autres, les signes distinctifs disparoitront, ce qui sera du moins favorables à ceux qui, comme moi, ne peuvent avoir dans la République des Lettres qu'une existence collective", D'Holbach to Joseph-Michel-Antoine Servan, 27 April 1765. In *Die gesamte erhaltene Korrespondenz*, n° 14.

22 D'Holbach to Servan, 14 March 1765. In ibid., n° 12.

23 Alan Charles Kors. *D'Holbach's Coterie: An Enlightenment in Paris*. Princeton: Princeton University Press, 1976; reprinted Princeton: Princeton University Press, 2015. See also Id. "The Myth of the Coterie Holbachique." *French Historical Studies* 9 (1976): 573–595.

two members of his society, Diderot and Naigeon, and it is still impossible to determine the extent of their contributions.

Finally, and most interestingly, in the case of d'Holbach, the question of authorship goes far beyond that of attribution. The caution made necessary by strict censorship and the risk of persecution, combined with the natural modesty of d'Holbach and the discretion of his friends, kept his works secret.[24] This simplified the baron's life, thought it complicated those of scholars dealing with the problem of the authorship of his books – especially before Jeroom Vercruysse tirelessly resolved many of the queries and doubts regarding the attribution of writings ascribed to d'Holbach.[25] But d'Holbach also turned the anonymity forced on him by censorship into a strategy. He did not limit himself to hiding his identity: he created multiple fictitious authorial identities to spread his anti-religious and anti-absolutist ideas all over Europe. The most recent scholarship, especially represented by Alain Sandrier and Mladen Kozul, has widely explored d'Holbach's rhetorical and authorial strategies and thus has dramatically expanded our perspectives on the baron's work and figure.[26] Sandrier, in particular, has proved that, in the study of his writings, concepts cannot be separated from their means of expression, because "with d'Holbach, the statement of atheistic concepts is integral with a pedagogy of atheism".[27] And Kozul has illustrated how d'Holbach's works are rife with interpolation, manipulation and "*fictions d'autorité*" so that the figures of translator, author and editor continuously overlap. Their research greatly broadens the perspective on d'Holbach, compared to classical studies, in at least three directions: first, they induce us to read and value d'Holbach's corpus as a whole and not only his major works, considered the most complete and systematic synthesis of his atheism; second, they call for approaches which integrate the sociology of reading and culture as well as the study of the material aspects of the circulation of knowledge; finally, they invite us to move past the traditional

24 "Il n'y a plus d'indiscrétion à dire qu'il est l'auteur du livre qui fit tant de bruit en Europe [...], du fameux *Système de la nature*. Tout l'éclat dont jouit cet ouvrage ne put séduire un instant son amour-propre, et s'il eut longtemps le bonheur d'être à l'abri même du soupçon, sa modestie le servit encore mieux à cet égard que toute la prudence de ses amis", Meister. *Correspondance littéraire*, XV, 416.

25 See Jeroom Vercruysse. *Bibliographie descriptive des imprimés du baron d'Holbach. Nouvelle édition revue et augmentée*. Paris: Garnier, 2017 (1 ed. Paris, 1971).

26 Mladen Kozul. *Les Lumières imaginaires. Holbach et la traduction*. Oxford: Voltaire Foundation ("Oxford University Studies in the Enlightenment"), 2016.

27 "[A]vec d'Holbach, l'affirmation des concepts athées est solidaire d'une pédagogie de l'athéisme", Alain Sandrier. *Le Style philosophique du baron d'Holbach. Conditions et contraintes du prosélytisme athée dans la seconde moitié du XVIII^e siècle*. Paris: Honoré Champion, 2004, 23.

categories of authorship and the rigid distinction between original text, edition and translation, embracing a more "dynamic image of d'Holbach's corpus", as Sandrier puts it:

> There is no clear dividing line in d'Holbach's corpus, understood in the broad sense, between original works and others. Just as the notion of author is lost in the games of anonymity and pseudonyms that multiply false leads, the notion of original work does not resist the baron's writing practice. He offers translations that involve real editing work, editions that include original writing, original works that are pastiches. The imperatives of combat have upset the traditional marks of the author and the work. [...] The baron never ceased to blur the boundaries between original works, translations and editions. [...] We cannot be satisfied with seeing this as another way of misleading the authorities. [...] Heterodoxy gains in ubiquity, in variety too, and, certainly, in audience [...] The baron has done everything to constitute his corpus as a real signposted route, where the works allude one to the other. The links from one work to another imply playing with the classifications between edition, translation and original work.[28]

Thus we should consider the notion of "authorship" from the point of view of d'Holbach and his contemporaries, rather than forcing upon them present-day ideas of what an "author" is, and look at the authorial fictions and rhetorical devices adopted by d'Holbach as part of a common practice of his time, which needs to be studied and understood in that context. We should also consider the case of d'Holbach as a very special and interesting writer who made these

28 "Image dynamique du corpus holbachique [...] rien ne permet de tracer une frontière nette dans le corpus holbachique, entendu au sens large, entre les œuvres originales et les autres. [...] De même que la notion d'auteur se perd dans les jeux de l'anonymat et des pseudonymes qui multiplient les fausses pistes, la notion d'œuvre originale ne résiste pas à la pratique d'écriture du baron. Il propose des traductions qui impliquent un véritable travail d'édition, des éditions qui comportent une rédaction originale, des œuvres originales qui sont des pastiches. Les impératifs du combat ont bousculé les marques traditionnelles de l'auteur comme de l'œuvre. Dans ces productions clandestines iconoclastes, les apparences sont souvent trompeuses [...] Le baron n'a cessé de brouiller les repères entre œuvres originales, traductions et éditions. [...] on ne peut se contenter d'y voir un moyen supplémentaire d'égarer les autorités. [...] L'hétérodoxie y gagne en ubiquité, en variété aussi, et, à coup sûr, en audience [...] Le baron a tout fait pour constituer son corpus comme un véritable parcours fléché, où les œuvres se font signe. Les passerelles d'un ouvrage à l'autre impliquent de jouer avec les classifications entre édition, traduction et œuvre originale", ibid., 363–364.

practices an essential part of his "political" agenda, adopting them systematically for attaining the goals of disseminating ideas, influencing public opinion and, ultimately, changing social and political reality. Philosophy and practice are inseparable in d'Holbach's perspective. In one of the rare letters where the baron expresses his views openly and at length, addressed to Adam Ferguson, he speaks about theory and practice in these terms:

> Tho' you don't seem to set a high value on theory, it must necessarily precede practice, and I think that given in your grand performance, by enlightening the human mind, may contribute to render their practice better; for I don't despair of the perfectibility of mankind: I believe they have been mere children in matters the most important for them. I am of opinion that the greatest part of our distresses arise from our ignorance [...]. We are always indebted to great men for useful inventions, that are the fruits of their invention and theory. What they have found out with a great deal of trouble, becomes by and by popular; and by degrees truth, when become general, influences the general practice, even in spite of those who think it their interest to keep mankind in the dark. As to the virtues that preserve nations, or at least put off long their decline, I believe they must be the effects of learning; when morality shall be clear'd, or rescued from the hands of those who have made it their study to render it obscure. I think every individual will be more virtuous, and even the powerful movers of men will find it their own interest in governing according to the rules of reason.[29]

Theory and practice(s), ideas and rhetoric, production of knowledge and organization of culture, philosophical speculation and social and political context are fundamentally intertwined and cannot be studied independently from one another; only recently has this become a basic assumption amongst Enlightenment scholars, though it has long been a fact for d'Holbach scholars. The baron is such a singular figure that he forced scholars to try uncommon methodological approaches, ones that historians of the Enlightenment only began to adopt in recent decades thanks to the encounter between different disciplines such as the history of philosophy, intellectual history and the sociology of culture.[30] As early as 1943, Pierre Naville recognized that one could not

29 D'Holbach to Adam Ferguson, 15 June 1767.

30 See, among others, Antoine Lilti. *Le Monde des salons. Sociabilité et mondanité à Paris au XVIII^e siècle*. Paris: Fayard, 2005, and Anthony J. La Vopa. *The Labor of the Mind. Intellect and Gender in Enlightenment Cultures*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2017.

study the contribution d'Holbach made to intellectual history by distinguishing "ideas" from "action". (It is precisely because of this confluence of ideas and action that Naville settled upon a study on d'Holbach, since the political circumstances of the 1940s prevented him from writing on the same confluence in Marx).[31] Also, the essentially collective dimension of d'Holbach's work has always been a matter of fact for d'Holbach scholars. Significantly, almost every extensive monograph on d'Holbach is also, and sometimes primarily, a book on people other than d'Holbach. Max Pearson Cushing,[32] William Hardy Wickwar[33] and Naville, authors of pioneering studies on the baron, all dedicated large sections to d'Holbach's entourage. Anna Minerbi Belgrado's unsurpassed book on d'Holbach's theory of religion is largely devoted to Boulanger.[34] Kors' *D'Holbach's Coterie* is a book about a group of people and a cultural and social practice – that of the Salon. Ideas and practices, speculation and "*combat*", concepts and means of expression, philosophy and action: whereas d'Holbach scholars recognized the inseparability of these pairs quite early, the most recent studies have shown it in a more concrete dimension. D'Holbach's "philosophy *and* action" has turned into a "philosophy *in* action".

3 Images of d'Holbach

In 1935, William Hardy Wickwar, introducing one of the first extensive critical studies on d'Holbach (and for many decades the only one in English),[35] resolved to "sort out the truth from the legend and show what he actually did and wrote".[36] More than 85 years later, this undertaking still has not been accomplished. Legend, myth and images have played, and still play, a major role in the reception of d'Holbach's works. The more or less accidental scarcity of information on the man, the deliberate secrecy of the author, the scandal caused by the *Système de la nature* and the distinguished, far-reaching

31 Pierre Naville. *Paul Thiry d'Holbach et la philosophie scientifique au XVIII^e siècle*. Paris: Gallimard, 1943.

32 Max Pearson Cushing. *Baron d'Holbach. A Study of Eighteenth Century Radicalism in France*. New York: The New Era Printing Company, 1914.

33 William Hardy Wickwar. *Baron d'Holbach. A Prelude to the French Revolution*. New York: Kelley, 1968 (1 ed. London, 1935).

34 Anna Minerbi Belgrado. *Paura e ignoranza. Studio sulla teoria della religione in D'Holbach*. Florence: Olschki, 1983.

35 Only in recent years has a new monographic study enriched the anglophone literature on d'Holbach: see Mark Curran. *Atheism, Religion and Enlightenment in pre-Revolutionary Europe*. Woodbridge: Boydell & Brewer, 2012.

36 Wickwar. *Baron d'Holbach*, 8.

reputation of his society (some of the names contemporaries coined for it include "synagogue", "boulangerie", "coterie", "officine", "atelier", "manufacture", "le café de l'Europe", "the joyous sett",[37] "la baye d'Hudson",[38] "the seiks in the Rue Royale"[39]), have contributed to the myth around the baron and his circle. If the myth of the *coterie holbachique* has been put in perspective, and more truthful, even if partial, information is now available on the man and his work, the figure of d'Holbach still retains part of his mythological dimension. The main reason for that is found, once again, in his "dissonant speech", and more specifically in his openly atheistic views. The radicality of d'Holbach's ideas has operated in different ways throughout the history of his reception, giving life to disparate images.

The early image of the baron, created during his own life within his circle (probably with d'Holbach's complicity) and publicly consecrated immediately after his death, is that of the virtuous atheist. During his life, he is "the man who knows how to use his fortune, the good father, the good friend, the good husband";[40] after his death, he is still a "good husband" and "good parent", but also a "good citizen" (it was 1789, after all) and even "the image of moral perfection".[41] The very few episodes of d'Holbach's life which are publicly reported by his acquaintances aim to confirm this idealised portrait, in particular, the one according to which the baron, noticing the distress of one of the members of his society and not knowing the cause, offered him a sum of money, with great discretion and delicacy.[42] Another anecdote describes d'Holbach generously serving as an intermediary in a dispute between two peasants. Apparently, this latter anecdote was made public by d'Holbach himself in a letter appeared in the *Journal de lecture*, which suggests that he intentionally contributed to creating this image.[43] The insistence on moral

37 Sterne to John Wodehouse, 20 September 1765.

38 This curious nickname, maybe alluding to the wealth of d'Holbach's house, comparable to that of the Hudson's Bay Company, or maybe alluding to his monopoly of the Parisian intellectual life, is apparently due to Galiani: see Charlotte-Suzanne d'Aine, baronesse d'Holbach, to Galiani, 5 July 1765. In *Die gesamte erhaltene Korrespondenz*, n° 17.

39 David Hume to Jean Baptiste Antoine Suard, 10 March 1769.

40 "[L]'homme qui sait user de sa fortune, le bon père, le bon ami, le bon époux", Denis Diderot. *Salon de 1765*. Ed. E. Bukdahl, A. Lorenceau and G. May. Paris: Hermann, 1984, 231.

41 "[L]'image de la perfection morale […] il étoit bon mari, bon parent et bon citoyen", Naigeon. "Lettre sur la mort de M. le Baron d'Holbach", 175 and 177.

42 Ibid., 176, then quoted by Meister. *Correspondance littéraire*, XV, 420–421.

43 "Extrait d'une Lettre de M. le B. d'H. du 26 Septembre 1774." *Journal de lecture* 1 (1775): 340–347. The anecdote is reported also by other sources: see the anonymous letter published in *Journal de Paris* 43 (12 February 1789): 192, and Jean-Baptiste Pierre Le Brun. "Discours préliminaire." In J. Vercruysse, ed., *Catalogue de tableaux des trois écoles* […] *formant le*

and civil virtues is, of course, a commonplace of any eulogy or post-mortem memory, but in d'Holbach's case, this is compounded by the desire to make him a kind of practical argument against the classical objection to atheism linking absence of religion and absence of morality, a living evidence of the fact that a virtuous atheist can exist. D'Holbach is "the most impious and the most virtuous philosopher of his century":[44] it is the consistent hagiography of a man who spent his life as an apostle of atheism. Somehow, d'Holbach has succeeded in pursuing his propaganda even after his death.

Another image of d'Holbach that started to form during his life, and has since proved very enduring, is the image of the boring, monotonous writer. Alongside "excellent principles", his works also contain "a lot of boring repetitions and empty declamations, [...] many commonplaces, a heavy method, little movement in the style and little variety in the ideas and their expression".[45] Sandrier has made this cliché on d'Holbach's style the starting point of his study, showing how, more than a stylistic feature, this also has to do with d'Holbach's atheism: "it is always the same critical trajectory that takes advantage of the boredom of reading to stigmatise the speculative boredom of dogmatic atheism".[46] Once again, it is the militant atheism of d'Holbach that was operative in shaping an image whose correspondence with truth cannot be taken for granted, and, indeed, stimulates new questions of interpretation.

Finally, there is another image of the baron that has profoundly marked and still marks his reception: the one that sees him as the precursor and the hero of revolutionary values. Both academic and non-academic literature have nourished and been nourished by this image. A part of the scholarship has seen in d'Holbach's views "a prelude to the French Revolution", as the title of Wickwar's book suggests. From this perspective, renewed in recent years by Jonathan Israel in his interpretation of Radical Enlightenment, the crucial interest in d'Holbach by intellectual historians stems from the revolutionary consciousness inherent to his ideas. Although aware of the historiographical mistake of retrospectively considering Enlightenment authors as the architects of the

---

Cabinet de M. le Baron d'Holback [Paris: Le Brun, 1789]. Geneva: Slatkine Reprints, 1979, iii–x.

44 "[Le] philosophe le plus impie et le plus bienfaisant de son siècle", Meister. *Correspondance littéraire*, XV, 421.

45 "[D]e redites ennuyeuses et de vaines déclamations [...] beaucoup d'excellents principes, mais aussi beaucoup de lieux communs, une méthode pesante, peu de mouvement dans le style et peu de variété dans les idées comme dans l'expression", ibid., XV, 417. Goethe, among others, will express the same criticism: see Sandrier. *Le Style philosophique du baron d'Holbach*, 15–16.

46 "[C]'est toujours la même trajectoire critique qui prend appui sur l'ennui de la lecture pour stigmatiser l'ennui spéculatif de l'athéisme dogmatique", ibid., 14–15.

French Revolution, this trend of scholarship has pointed out the role of figures such as d'Holbach in the building of a secularised and democratic world, a role that has operated in history in the way myths do: "revolutions [...] are not without ancestors, both real and imaginary". This has been true not only for the French Revolution and the birth of modern Western societies but also for later revolutions inspired by socialist and atheistic values in other parts of the world. Based on these observations, Wickwar concluded that "there is thus a contemporary interest in inquiring what manner of man it was who first spread this idea [atheism] abroad, and what part it played in the life of his own age".[47] The role of d'Holbach's writings in feeding later revolutionary consciousnesses throughout history is confirmed by their success and ideological usage in the Soviet Union, as the last chapter of this book will show.[48] Finally, it is worth noting that this image is the one to which d'Holbach owes his contemporary fortune outside academic literature: it is exactly his being a militant, frankly anti-religious and anti-clerical, and purposefully plain writer that has made his works the object of a wide non-academic and "pamphlettistic" literature – a very interesting section of d'Holbach's fortune that still waits to be studied.

• • •

This collective volume continues the attempt to establish what d'Holbach *actually did and wrote*, yet based on a new, more complex view of what such an expression means in the case of the baron. Thanks to the advancement of the scholarship after Wickwar, we know nowadays that what d'Holbach actually *did* goes far beyond his Salon and involves a political strategy of circulating ideas and texts all over Europe, and that what he actually *wrote* implies not only ideas but also a peculiar rhetorical and pedagogical dimension that cannot be separated from them. We know something more about what he actually wrote, but we care less about a rigid definition of his corpus in terms of authorship. Finally, as for the myths or the images of d'Holbach, we, like Wickwar, consider them obstacles to the historical comprehension of d'Holbach and his time, and yet obstacles that reveal what d'Holbach did after his death without being aware of it. The images of d'Holbach have operated in history, and, in particular, in the building of revolutionary consciousnesses.

The volume is divided into five parts, aspiring to mirror the complexity and variety of what we have called d'Holbach's "philosophy in action" as much as possible. Parts and chapters do not reproduce a traditional thematic division

47 Wickwar. *Baron d'Holbach*, 7.

48 On the importance of d'Holbach as a source for Marx see Denis Lecompte. *Marx et le baron d'Holbach. Aux sources de Marx: le matérialisme athée holbachique*. Paris: PUF, 1983.

based on the baron's main fields of interest (e.g. philosophy of nature, religion, morals, politics, natural sciences, and so on). On the contrary, they offer a broad view of d'Holbach's intellectual agenda, where philosophical writing is always interacting with other activities.

There is d'Holbach the philosopher and *philosophe*. His philosophical thought is not separate from his cultural agenda and cannot be understood as an isolated part of his intellectual biography. Yet, this understanding still requires a close reading of his works, whose meaning cannot be reduced to social practices alone, nor be dissolved in the myriad of sources, borrowings and influences. The first part engages with d'Holbach's philosophical writings, focusing on both theoretical and political aspects of his thought. Alan Charles Kors' opening chapter confronts the preliminary, controversial question of the relationship between speculation and concrete political change in the perspective of d'Holbach and his associates, arguing for a sceptic and pessimistic attitude that usually has been neglected. Brunello Lotti's and Enrico Galvagni's chapters deal with some crucial elements of d'Holbach's theoretical and political thought, respectively, namely the concept of order and disorder in nature and the role of the passions of vanity and pride in society.

There is d'Holbach the strategist and "*metteur en scène*".[49] He is the protagonist of the second part, opened by Mladen Kozul's introduction to d'Holbach's strategies and "*fictions d'autorité*". The other chapters in this section offer a concrete illustration of d'Holbach's manipulations of texts and strategic usage of others' texts and authorial identities by exploring specific case studies: in particular, the translation and adaptation of Collins' works in d'Holbach's *Examen des prophéties* (in Jacopo Agnesina's chapter); the translation of a work by Orobio de Castro under the title of *Israël vengé* and his relationship with d'Holbach's *L'Esprit du judaïsme* in Gianni Paganini's chapter, which, thanks to close analysis of texts, sheds new light on the polemic on d'Holbach's supposed anti-Semitism; and finally, the strategic usage of Voltaire's works by d'Holbach in Ruggero Sciuto's chapter, broadening the traditional perspective on the relationship between these two key figures of European Enlightenment.

There is a d'Holbach the man of science, who contributed generously to the *Encyclopédie*, and a d'Holbach the *encyclopédiste*, a man of letters ranging far beyond science. The third part engages with him. Alain Sandrier's chapter focuses on d'Holbach's unsigned articles on religious matter, disclosing new digital means for exploring this lesser-known part of the baron's production for the *Encyclopédie*, whereas the articles on sciences are the object of Mélanie Éphrème's investigation. Although the latter are signed and better known, their

49 The expression is owed to Kozul. *Les Lumières imaginaires*, 257.

relationships with d'Holbach's scientific translations remain largely unexplored. It is in this direction, then, that this chapter intends to make a contribution.

The close analysis of d'Holbach's work as a philosopher, a *philosophe*, a translator, an editor and an *encyclopédiste*, naturally leads on to his "collective existence" and so to his connections with other authors. The personal and intellectual relationships between three of the major figures of the European Enlightenment and d'Holbach and his circle are the topic of the first three chapters of part IV, respectively focused on David Hume (the chapter by Emilio Mazza and Gianluca Mori), Diderot (Paolo Quintili's contribution) and Voltaire (Gerhardt Stenger's chapter). Maria Susana Seguin investigates one of the most fascinating and still unexplored parts of d'Holbach's activity and connections, those concerning the clandestine production and circulation of texts. Finally, Nicholas Cronk explores another little-known aspect of d'Holbach's relationship with his contemporaries, i.e. the question of his readership. This question raises, once again, the pivotal interpretative problem of the scholarly debate on d'Holbach: the way theory and practice, writing and pedagogy, intertwined in his work, and the role knowledge and education have in changing public opinion and thus social reality.

This question is at the core of the last part of the book. Jonathan Israel makes the case that d'Holbach's political thought had a concrete impact on the later 18th-century revolutionary consciousness, whereas Iryna Mykhailova sheds light on the legacy of d'Holbach's materialism in the context of another revolution, the Russian one.

Bibliography

[Anonym]. Letter on the baron d'Holbach. *Journal de Paris* 43 (12 February 1789): 192.

Curran, Mark. *Atheism, Religion and Enlightenment in pre-Revolutionary Europe*. Woodbridge: Boydell & Brewer, 2012.

Cushing, Max Pearson. *Baron d'Holbach. A Study of Eighteenth Century Radicalism in France*. New York: The New Era Printing Company, 1914.

Diderot, Denis. *Lettres à Sophie Volland*. Ed. A. Babelon. Paris: Gallimard, 1930, 3 vols.

Diderot, Denis. *Salon de 1765*. Ed. E. Bukdahl, A. Lorenceau and G. May. Paris: Hermann, 1984.

Electronic Enlightenment – Letters & Lives Online, Bodleian Libraries, University of Oxford, 2008–2019. Distributed by Oxford University Press.

Garat, Dominique-Joseph. *Mémoires historiques sur la vie de Monsieur Suard, sur ses écrits, et sur le XVIII^e siècle*. Paris: Belin, 1820, 2 vols.

Gaspari, Gianmarco, ed., *Viaggio a Parigi e Londra (1766–1767). Carteggio di Pietro e Alessandro Verri*. Milan: Adelphi, 1980.

Grimm, Friedrich Melchior. *Correspondance privée de Frédéric-Melchior Grimm. 1723–1807*. Ed. J. Schlobach and V. Otto. Geneva: Slatkine, 2009.

Holbach, Paul-Henri Thiry d'. *Die gesamte erhaltene Korrespondenz*. Ed. H. Sauter and E. Loos. Stuttgart: Franz Steiner Verlag Wiesbaden GMBH, 1986.

Holbach, Paul-Henri Thiry d'. "Extrait d'une Lettre de M. le B. d'H. du 26 Septembre 1774." *Journal de lecture* 1 (1775): 340–347.

Kors, Alan Charles. *D'Holbach's Coterie: An Enlightenment in Paris*. Princeton: Princeton University Press, 1976; reprinted Princeton: Princeton University Press, 2015.

Kors, Alan Charles. "The Myth of the Coterie Holbachique." *French Historical Studies* 9 (1976): 573–595.

Kozul, Mladen. *Les Lumières imaginaires. Holbach et la traduction*. Oxford: Voltaire Foundation ("Oxford University Studies in the Enlightenment"), 2016.

La Vopa, Anthony J. *The Labor of the Mind. Intellect and Gender in Enlightenment Cultures*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2017.

Le Brun, Jean-Baptiste Pierre. "Discours préliminaire." In J. Vercruysse, ed., *Catalogue de tableaux des trois écoles* [...] *formant le Cabinet de M. le Baron d'Holback* [Paris: Le Brun, 1789]. Geneva: Slatkine Reprints, 1979, iii–x.

Lecompte, Denis. *Marx et le baron d'Holbach. Aux sources de Marx: le matérialisme athée holbachique*. Paris: PUF, 1983.

Lilti, Antoine. *Le Monde des salons. Sociabilité et mondanité à Paris au XVIII^e siècle*. Paris: Fayard, 2005.

Meister, Jakob Heinrich. Notice on the death of d'Holbach. In *Correspondance littéraire, philosophique et critique*. Ed. M. Tourneux. Paris: Garnier frères, 1877–1882, 16 vols, XV, mars 1789, 415–424.

Minerbi Belgrado, Anna. *Paura e ignoranza. Studio sulla teoria della religione in D'Holbach*. Florence: Olschki, 1983.

Morellet, André. *Mémoires inédits de l'Abbé Morellet*. Paris: Librairie Française de l'Advocat, 1822 (2nd ed.), 2 vols.

Naigeon, Jacques-André. "Lettre sur la mort de M. le Baron d'Holbach." *Journal de Paris* 40 (9 February 1789): 175–177.

Naville, Pierre. *Paul Thiry d'Holbach et la philosophie scientifique au XVIII^e siècle*. Paris: Gallimard, 1943.

Sandrier, Alain. *Le Style philosophique du baron d'Holbach. Conditions et contraintes du prosélytisme athée dans la seconde moitié du XVIII^e siècle*. Paris: Honoré Champion, 2004.

Vercruysse, Jeroom. *Bibliographie descriptive des imprimés du baron d'Holbach. Nouvelle édition revue et augmentée*. Paris: Garnier, 2017 (1 ed. Paris, 1971).

Wickwar, William Hardy. *Baron d'Holbach. A Prelude to the French Revolution*. New York: Kelley, 1968 (1 ed. London, 1935).

PART 1

Holbach: Philosopher and Philosophe

∴

1

Holbach's Skepticism

Alan Charles Kors

It was not difficult for critics of late 18th-century materialistic atheism to see it as philosophically dogmatic, self-confidently assertive about the powers of mind to know and affect ultimate realities, and somehow far less intellectually humble or modest than its deistic or Christian counterparts. Holbach, in particular, appears quite optimistically dogmatic: "Necessity", he wrote in his *Essai sur les préjugés*, "sooner or later leads men to the truth".[1] The notion of paradox, Holbach asserted, was absurd. A supposed paradox was either "a truth in opposition to the prejudices of the vulgar", or, if the fruit of serious reasoning, "what is today a paradox for us will be for posterity a demonstrated truth".[2]

As he wrote throughout his most celebrated work, the *Système de la nature*, humanity was unhappy only because it misunderstood nature, but with the mind freed of prejudice, it could have rightful knowledge of the natural world.[3] There was no distinction between the moral and the physical world, and "it is therefore to physics and to experience that man must resort in all of his inquiries [...] religion [...] morality [...] legislation [...] political government [...] the arts and sciences [...] pleasures [...] pains".[4] It is certain that matter and motion account for all phenomena and that gravitation explains all motion.[5] All of our faculties of intelligence knowably are derived from sensation and body alone.[6] Indeed, "we can explain both physical and moral phenomena purely by mechanics".[7] The world is knowably and categorically determined

1 "La nécessité ramène tôt ou tard les hommes à la vérité", *EP*, "Préface". All translations in this chapter are my own.

2 "[U]ne vérité opposée aux préjugés du vulgaires [...] ce qui est aujourd'hui un paradoxe pour nous sera pour la postérité une vérité démontrée", ibid.

3 *SN*, passim. The opening sentence of Holbach's "Préface" to the *Système de la nature* is "L'homme n'est malheureux que parce qu'il méconnaît la Nature".

4 "C'est donc à la physique et à l'expérience que l'homme doit recourir dans toutes ses recherches [...] religion [...] morale [...] législation [...] gouvernement politique [...] les sciences and les arts [...] plaisirs [...] peines", ibid., I, 5.

5 Ibid., I, 32–55.

6 Ibid., I, 103–186.

7 "C'est par un pur mécanisme que nous pouvons expliquer les phénomènes tant physiques que moraux", ibid., I, 138.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2022 | DOI:10.1163/9789004516847_003

by a sequence of physical causes.[8] Not only is "Fatalism" not dangerous, but it is essential to human well-being, and true ideas that are based upon nature and its necessary operations offer the only remedies to our ills.[9] In short, the materialist atheist is a "physicist" who believes that "without recourse to a chimerical cause, one can explain everything by the laws of movement alone, by the relationships subsisting among beings, by their affinities, their analogies, their actions and repulsions, their proportions, their compositions and decompositions".[10] It would appear difficult to find any skepticism in that.

For Holbach, however, history and experience taught us that the human mind was profoundly weak and drawn to error, and whatever the truth about the world, the mind's ability to grasp that truth was deeply unsure. Men were, also as described in the *Système de la nature*, creatures whose prejudices make them "obstinate in doing harm to themselves" and accustomed "to fear reason, to regard truth as dangerous".[11] Men wanted to believe what was false, even when it harmed them, and especially when it was reinforced by education and by their fears: "The clearest truths are doomed to fail against enthusiasm, habit and fear". Indeed, most human beings were "in love with the wondrous, disdaining what is simple and easily understood". They wanted gods who would protect them, and "Neither experience nor reflection can disabuse them". Neither experience nor reflection! We were, by our nature, complicit in our deception.[12]

For Holbach, the idea of God "does not appear susceptible to being uprooted" from the minds of more than a few, and atheism, alas "is not made […] for the majority of men".[13] Tragically, men's eyes are more comfortable in shadows than in light, and they hate the philosophical atheist for trying to remove their blindfolds.[14] As he wrote in *Le Bon sens*, anyone who combats superstition and belief in God "with the arms of reason resembles a man who uses a sword to kill fruit flies". The philosopher's blow might be impressive, but after it, the

8 Ibid., I, 32–70 (and, indeed, passim).

9 Ibid., I, 224–256.

10 "Sans recourir à une cause chimérique, l'on peut tout expliquer par les seules lois du mouvement, par les rapports subsistant entre les êtres, par leurs affinités, leur analogies, leur actions et leur répulsions, leurs proportions, leur compositions et leurs décompositions", ibid., II, 334.

11 "[R]endent obstinés à se nuire […] à craindre la raison, à regarder la vérité comme dangereuse", ibid., II, 398–399.

12 "[É]pris du merveilleux, dédaignant ce qui est simple et facile à comprendre […] Ni l'expérience ni la réflexion ne peuvent les désabuser", ibid., II, 321–322.

13 "[N]e paraît pas de nature à pouvoir se déraciner […] n'est donc point fait […] pour le plus grand nombre des hommes", ibid., II, 381–382.

14 Ibid., II, 322–323, 398–399.

fruit flies of superstition "reclaim, in people's minds, the place from which one believed to have banished them".[15] If there is something ineradicable in the human mind that prevents mankind from knowing (or even wanting to know) the truth, the skeptical implications are formidable.

This variant of skepticism was not a formal epistemological position, but one that echoed a very common usage in early-modern thought, namely a recognition of "the weakness of the human mind" or, indeed, of "the weakness of man". Holbach shared, with many in his circle, a view that it was human weakness, not the strength of reason, knowledge, science or human nature, that defined the species.

Holbach stressed, in every major work, the ignorance, cosmic solitude and perishability of the human species, describing man, in the *Système social*, as a pitiably weak being, filled with needs, who requires at each moment aid that he cannot give to himself.[16] The horror of religious illusion – deistic or Christian – was that it inhibited a sobering awareness of our contingent place in a blind universe of which only a very small part was capable of alteration toward our needs. Although Holbach believed that maturation from theism to atheism was essential to any chance of human transformation or happiness, he had little hope that it ever would come to pass. The philosopher must be content to have the approbation of his own mind for his own deeds, given that neither human nature nor the human mind was essentially open to amelioration. As he wrote in the *Système de la nature*:

> Human beings from generation to generation prostrate themselves before the vain phantoms that fear, from the beginning, gave birth to in the midst of ignorance and the earth's calamities. It is thus that they worship, in fear and trembling, the vain idols that they raise in the depths of their own minds, which they have made into a sanctuary. Nothing can disabuse them, nothing can make them feel that it is themselves they worship, that they fall on their knees in front of their own works, that they are afraid of the bizarre tableau that they themselves have drawn. They persist in prostrating themselves, in worrying, in trembling; they make it a crime even to want to dissipate their fears, they fail to recognize the ridiculous production of their own insanities, they behave like

15 "Celui qui combat la religion et ses phantômes par les armes de la raison, ressemble à un homme qui se serviroit d'une épée pour tuer des moucherons [...] reprennent dans les esprits, la place dont on croyoit les avoir bannis", *BS*, § 109, 108.

16 *SS*, I, 200.

children who frighten themselves when they find in a mirror their own features, which they have disfigured.[17]

Nothing! Rien!

Holbach's closest collaborator was Jacques-André Naigeon. For both Holbach and Naigeon, atheism was essential to liberate men and women from a suffering caused by religion, but it could not offer either a satisfying or even a comforting view of the universe. For both, awareness of the world in which we found ourselves was a sobering knowledge of our fragility, exposure, intellectual weakness and lack of absolutes. It was a constant of Naigeon's philosophy that a purely speculative atheistic materialism could be resisted by ingenious hypotheses, and that only an empirical, "experimental" atheism had compelling, philosophical force. He withheld certainty, however, from all empirical knowledge, and he explicitly agreed with Berkeley that fallibility began with any judgment beyond the mere recording of the immediate objects of perception in ideas. He accepted, indeed insisted, that we reasoned only from appearances, never from knowledge of real qualities.[18]

In his atheistic history of philosophy, the *Philosophie ancienne et moderne*, part of the *Encyclopédie méthodique*, Naigeon criticized Bacon's use of the argument from design, insisting that the spectacle of nature proved nothing in that regard because, to speak accurately, there was nothing inherently "beautiful" or "horrible" in the universe. For men who "coexist happily" with nature, the world indeed will appear an example of art; for men who "coexist painfully" with nature, the very same sequence of causes and effects will appear imperfect and ugly.[19]

It would be consoling, Naigeon wrote, echoing Holbach, to imagine a universal and eternal coexistence, but nothing makes that possible. Indeed, in 1766 he wrote to Diderot, the third atheist of the "coterie holbachique", that it was

17 "Les mortels se prosternent de race en race devant les vains fantomes que la crainte dans l'origine fit éclore au sein de l'ignorance et des calamités de la terre. C'est ainsi qu'ils adorent en tremblant les vaines idoles qu'ils elevent dans les profondeurs de leurs propres cerveaux dont ils ont fait un sanctuaire. Rien ne peut les detromper, rien ne peut leur faire sentir que c'est eux-memes qu'ils adorent, qu'ils tombent à genoux devant leurs propres ouvrages, qu'ils effraient du tableau bizarre qu'ils ont eux-memes tracé. Ils s'obstinent à se prosterner, à s'inquieter, à trembler; ils se font un crime du desir meme de dissiper leurs craintes, ils meconaissent la ridicule production de leurs propres demences, ils se conduisent comme des enfants qui se font peur à eux-memes quand ils trouvent dans un miroir leurs propres traits qu'ils ont défigurés", *SN*, II, 87–88.

18 Jacques-André Naigeon. *Encyclopédie méthodique. Philosophie ancienne et moderne*. Paris: Panckoucke/Agasse, 1791–1794, 3 vols, II, 510–514.

19 "[C]oexistent heureusement [...] coexistent péniblement", ibid., I, 368–369.

merely "a sweet error" and "a beautiful fantasy" to believe that humanity could be improved in any fundamental way.[20] Only matter is permanent, and all of its particular forms, of which man (or any species) is only one, perish after a cosmically brief "coexistence". Atheism alone, he believed, if it prevailed, could free humankind from the tyranny of the priests, the sad superstitions of religion and the denials of the senses imposed by the churches, but atheism could not resolve the ultimate mysteries, pains and insecurities of the human condition. Indeed, it was precisely not to face those mysteries, pains and insecurities that men tended to religion in the first place. The ironic tragedy of religion, for Naigeon, was not only that it offered no consolation, but that it added the self-inflicted tortures of superstition to our unavoidable suffering. Nonetheless, the appeal of religion appeared permanent.

In his commentary on Diderot's *Rêve de d'Alembert*, after the highest praise of Diderot's materialism, Naigeon wrote with a rare frankness about the rarity of minds capable of agreeing with materialist views. It is a passage that merits quotation in full:

> Indeed, and one must not pretend otherwise, the philosophy taught in the two dialogues only suits a very small number of privileged people; it requires too many inquiries, meditations and too much diverse knowledge for the principles that serve as its basis ever to be accepted in all their consequences, I do not say only by the vulgar [...], but even by those who, placed in more fortunate circumstances, and with more means to learn, have in general neither a faith less blind nor a disbelief more considered and thoughtful than that of the people on these matters. This consideration should reassure the founders of the falsest religions about the duration of their empire; unfortunately it can only end with the [end of the] human species, because it is founded on man's natural laziness and inertia, on his love for the marvelous, on an ignorance that makes him fearful and superstitious, and especially on this need to believe that is so pressing, so imperious and almost universal.[21]

---

20 "[U]ne douce erreur [...] une belle chimère", Denis Diderot. *Correspondance générale*. Eds. G. Roth et J. Varloot. Paris: Minuit, 1955–1970, 16 vols, VI, 169–172.

21 "En effet, il ne faut pas le dissimuler, la philosophie enseignée dans les deux Dialogues, ne convient qu'à un tres-petit nombre d'etres privilégiés; elle exige trop d'études, de meditations, de connaissances, pour que les principes qui lui servent de base puissent jamais etre admis dans toutes leurs consequences, je ne dis pas seulement par le vulgaire [...], mais meme par ceux qui, placés dans des circonstances plus heureuses, et avec plus de moyens de s'instruire, n'ont en général sur ces matieres ni une foi moins aveugle que celle du peuple, ni une incrédulité plus motivée et plus réflechie. Cette consideration devrait

These dispositions, Naigeon wrote, can momentarily and ephemerally weaken in certain circumstances,

> but being inseparable from human nature, and differing in each individual only in their degree of energy, they will necessarily subject weak mortals, in all times and in all countries, to the yoke that fanatics will want to impose on them, however absurd the superstitions that will replace, in the course of centuries, those that formerly reigned on the earth, and that covered it with darkness and with crimes.[22]

For Rousseau, famously, Holbach was at the center of the coterie holbachique, in which he placed above all Holbach, Denis Diderot and Friedrich Melchior Grimm. Grimm, in fact, was the closest thing to a pure skeptic in Holbach's Paris, and he enjoyed playing the role of Hume's Philo at the baron's salon. In the debate between Holbach's atheism and Voltaire's deism, Grimm made no secret of favoring the former, on the grounds of there being fewer difficulties in material agency than in an omnipotent spiritual intelligence as the cause of phenomena. Nonetheless, "nature will remain for us eternally impenetrable", and we could not do what he believed that Holbach and Naigeon had done, namely, infer a deterministic materialism and mechanism and wait for research to fill in its laws. Our only competence was in generalizing our ideas, which led at best to tentative inductions about facts, not to allegedly eternal and invariable laws which nature surely has never known. In the final analysis, "The source of errors is in ourselves and thus irreparable".[23]

---

rassurer les fondateurs des plus fausses religions sur la durée de leur empire; il ne peut malheureusement finir qu'avec l'espèce humaine, parce qu'il est fondé sur la paresse et l'inertie naturelles de l'homme, sur son amour pour le merveilleux, sur une ignorance qui le rend craintif et superstitieux, et surtout sur ce besoin si pressant, si impérieux, et presque général de croire", Jacques-André Naigeon. *Mémoires historiques et philosophiques sur la vie et les ouvrages de Denis Diderot*. Paris: Brière, 1821, 307–308.

22 "[M]ais étant inhérentes à la nature humaine, et ne differant jamais dans chaque individu que par leur degré d'énergie, elles soumettront nécessairement, dans tous les temps et dans toutes le contrées, les faibles mortels au joug que les fanatiques voudront leurs imposer, quelque absurdes que soient d'ailleurs les superstitions qui remplaceront dans la succession des siècles celles qui régnèrent jadis sur la terre, et qui la couvrirent de ténèbres et de crimes", ibid.

23 "[L]a nature nous restera éternellement impénétrable […] La source des erreurs est dans nous-memes, et donc irréparable", Friedrich Melchior Grimm. *Correspondance littéraire, philosophique et critique*. Ed. M. Tourneux. Paris: Garnier frères, 1877–1882, 16 vols, VI, 23–27.

For Grimm, the problem was not simply an absence of facts, however, but the disproportion between subject and object. In 1759, commenting on Buffon's natural history, he observed that nature is abundant, but that "it also destroys with unequalled facility [...]. Nature is indifferent to all these objects. Blind, without affection and without predilection for any form, it is content to maintain the general fermentation". Our knowledge is so systemically limited: "We only know our temperament, our habits, our manners, our way of feeling, of judging, etc., and we make universal and eternal laws of these. What pettiness!" Millions of centuries are no time to nature, and "Who can be sure that there are not as many lost species as there are species currently in existence?" Deists speak of the survival of the species, but "It cannot be denied that there is a natural and perpetual war among the different species; they work unceasingly for their mutual destruction [...] and man is of all animals the most destructive; he makes war on all the others and on his own species [...]. Here are subjects worthy of a philosopher's attention".[24]

We pride ourselves on human reason, Grimm noted, but it takes so little, either in nature or in history, "to plunge it back into darkness". Indeed, we follow plans of nature that seem beyond our comprehension, our choice and our interest: "No matter how much we philosophize and summon wisdom to our aid, we must submit to our fate. Could our feeble reason resist our destiny?" Thus, true for sages as for everyone, we work as part of nature's blind operation for the conservation of our species, sacrificing our happiness.[25]

For Grimm, there was in every society a small number of men who rose above vulgar prejudices and looked honestly at their world, but their number was undoubtedly constant throughout history:

> The spirit of nations has an infinity of modes, but the substance always remains the same in man; and such is the misery of his condition that

24 "[E]lle détruit aussi avec une facilité sans égale [...] la nature est indifférente sur tous ces objects. Aveugle, sans affection et sans predilection pour aucune des formes, elle se contente d'entretenir la fermentation générale [...] Nous ne connaissons que notre tempérament, nos habitudes, nos mœurs, notre manière de sentir, de juger, etc., et nous en faisons des lois générales et éternelles. Quelle petitesse! [...] qui peut assurer qu'il n'y ait pas autant d'espèces perdues qu'il y a en existence actuellement [...] on ne peut nier qu'il n'existe une guerre naturelle et perpétuelle entre les différentes espèces; elles travaillent sans cesse à leur destruction réciproque [...] et l'homme est de tous les animaux le plus destructeur; il fait la guerre à tous les autres et à sa propre espèce [...]. Voilà des sujets dignes de l'attention d'un philosophe", ibid., IV, 132–134.

25 "[P]our la replonger dans les ténèbres [...] Nous avons beau philosopher et appeler la sagesse à notre secours, il faut subir notre sort. Notre faible raison pourait-elle resister à notre destinée?", ibid., III, 244–249; V, 55–59; VI, 23–27.

> the more that truth and happiness seem essential to his existence, the more he is drawn in all ages towards misfortune and towards falsehood [...]. I am thus very far from imagining that we are entering the century of reason.[26]

Diderot was not ultimately removed from such a sense of things, although, indeed, few rejections of formal skepticism are more categorical than the first *Entretien* with D'Alembert in Diderot's *Rêve de d'Alembert*. Diderot and D'Alembert, in Diderot's account, are discussing the existence of God and the possibility that life and thought themselves might be explained by purely natural and material agencies. D'Alembert proclaims himself unable to decide the issue; he is a skeptic. Diderot answers that such skepticism is impossible. For Diderot, in the *Rêve de d'Alembert*, skepticism was simply a lack of mental concentration: forgetting the reasons that rightly convinced him, D'Alembert, contemplating an objection, simply gave up focusing on the stronger answer. There was not a single controverted question on which a man truly could be equally for and against, no mental scale equally balanced, and thus, there could be no real skeptic. By the end of the first *Entretien*, D'Alembert conveniently agrees that Diderot is correct about the impossibility of authentic skepticism.[27]

In Diderot's mind, however, there were no demonstrative proofs of materialism, but, rather, a sense that it was the only possible route to understanding what could be understood, however limited, about the conditions in which we found ourselves and the only means to advance in that understanding. As he portrayed it in the atheistic *Addition aux Pensées philosophiques*, "Lost in an immense forest at night, I have only a small lantern to guide me. A stranger appears and says to me: 'My friend, blow out the candle the better to find your way.' That stranger is a theologian". Reason and experience gave us only "a small lantern".[28] As he wrote with full force in his *De l'Interpretation de la nature*:

> The understanding has its prejudices; the senses, their uncertainty; memory, its limits; imagination, its glimmers of light; instruments, their

26 "L'esprit des nations se modifie à l'infini, mais le fond reste toujours le même dans l'homme; et telle est la misère de sa condition que plus la vérité et le bonheur semblent essentiels à son existence, plus il est entrainé dans tous les ages vers l'infortune et vers le mensonge [...]. Je suis donc bien éloigné d'imaginer que nous touchons au siècle de la raison", ibid., III, 328–329. See also ibid., III, 256–259, 509–510; IV, 241.

27 Denis Diderot. *Œuvres philosophiques*. Ed. P. Vernière. Paris: Garnier, 1963, 280–284.

28 "Égaré dans un forêt immense pendant la nuit, je n'ai qu'une petite lumière pour me conduire. Survient un inconnu qui me dit: 'Mon ami, souffle la chandelle pour mieux trouver ton chemin.' Cet inconnu est un théologien", ibid., 59.

> imperfection. The phenomena [of nature] are endless; the causes, hidden; the forms perhaps transitory. We only have, against so many obstacles that we find within ourselves, and that nature sets against us externally, a slow experience, a narrow reflection. These are the levers with which philosophy set out to move the world.[29]

At the dawn of the French Revolution, the publisher Panckoucke chose Naigeon to be editor of the three-volume *Philosophie ancienne et moderne*, a remarkable work that replicated some of the articles in the *Encyclopédie*, with critical emendations and supplements, and that offered a large number of wholly original essays on ancient and modern philosophers and themes, all written from an atheistic, naturalistic, materialist perspective (no small danger once Robespierre pronounced atheism "aristocratic" and proclaimed the cult of the Supreme Being).

In a revealing article on David Hume, Naigeon sought to render forcefully and approvingly Hume's skeptical doubts concerning the operations of the human understanding. He conceded that we were bound by experience and that what we knew about all sensory phenomena was categorically uncertain. Further, in matters of fact concerning the world in which we find ourselves, we deal with cause and effect, but "There is no object that manifests by its sensible qualities the causes that produced it, nor the effects that it in turn produces; and our reason, deprived of the aid of experience, will never draw the slightest inductive conclusion concerning facts and realities". Philosophy, Naigeon concluded, is in the final analysis humbling: "The whole result of philosophy is to teach us how little we know, and to convince us of our inadequacy. In vain we revolt and make efforts to overcome these inconveniences, or to avoid them; whatever way around them we take, they stop us on our path".[30]

---

29 "L'entendement a ses préjugés; le sens, son incertitude; la mémoire, ses limites; l'imagination, ses lueurs; les instruments, leur imperfection. Les phenomènes sont infinis; les causes, cachées; les formes, peut-être transitoires. Nous n'avons contre tant d'obstacles que nous trouvons en nous, et que la nature nous oppose au dehors, qu'une expérience lente, qu'une réflexion bornée. Voilà les leviers avec lesquels la philosophie s'est proposée de remuer le monde", ibid., 192.

30 "Il n'y a point d'objet qui manifeste par ses qualités sensibles le causes qui l'ont produit, ni les effets qu'il produit à son tour; et notre raison, dénuée du secours de l'expérience, ne tirera jamais la moindre induction qui concerne les faits et les réalités [...] le résultat total de la philosophie, c'est de nous apprendre combien nous savons peu de chose, et de nous convaincre de notre insuffisance. Nous avons beau nous révolter, faire des efforts pour surmonter ces inconvéniens, ou pour les éviter; quelque detour que nous prenions, ils nous arrêtent au passage", ibid., II, 724–738.

Nonetheless, Naigeon concluded, echoing Jacques in Diderot's *Jacques le fataliste*, life trumps philosophy, and in actual life, the skeptic acts the same as those uninterested in philosophical inquiry. Even though nothing about matters of fact and human existence is susceptible of demonstrative proof, we live our lives based on our experience of the world.[31]

When Holbach (and, indeed, his collaborators) turned to political philosophy and to politics, despite their precatory hopes for humankind and occasional fiery rhetoric, they advanced a profound skepticism about the possibilities of enduring or rapid political amelioration. In his major atheistic works, above all, his *Système de la nature* (1770), he wrote intensely on how religious belief had contributed to if not led to an unnatural political tyranny. In his *Éthocratie* (1776), focusing on rightful government, he insisted that a legitimate sovereign, including a king, must channel his passions to serve the general utility. In his *La Morale universelle* (1776), he declared that no society where individuals were not free to pursue their happiness was just. In his *La Politique naturelle* (1773), he denounced as despotic tyranny the circumstance where injustice was backed by force. The despot opposed the development of rational thought because it was easier to rule over an ignorant, simple-minded, superstitious, apathetic and apolitical people. Despotism was mankind's greatest plague, because without liberty, it was impossible for a people to attain enduring happiness. As Holbach wrote in his *Essai sur les préjugés* (1770), "If philosophy finds the ears of Sovereigns shut to its advice, let it address itself to the people".[32] There was no alternative to that: "The friend of the human race cannot sing the praises of those who oppress it; he who knows truth must attack error; he must speak; his silence would make him the accomplice of the impostors whose lies and flattery cover the earth with people in misery".[33] In his "Entretiens avec Catherine II" (1773), Diderot warned that the French were on the verge of becoming "imbecilic sheep who will believe themselves always born to be torn apart" by "tigers who will believe themselves always born to tear them apart".[34] In his posthumously published *Réfutation* of Helvétius's *De l'homme*, Diderot wrote, "Under any government whatsoever, nature has set

31 Ibid., II, 737–738.

32 "Si la philosophie trouve l'oreille des Souverains fermée à ses conseils, qu'elle s'adresse au peuple", *EP*, 170.

33 "[L]'ami du genre humain ne peut encenser ceux qui l'oppriment: celui qui connait la vérité doit attaquer l'erreur; il doit parler; son silence le rendrait complice des imposteurs dont les mensonges et les flatteries couvrent la terre des malheureux", ibid., 146.

34 "[D]es moutons imbéciles qui se croiront nés de tout temps pour être déchirés [...] des tigres qui se croiront nés de tout temps pour déchirer", Diderot, *Œuvres politiques*, 241.

limits to the suffering of people. Beyond these limits, it is either death, or flight, or revolt".[35]

Friedrich Melchior Grimm could be a fierce critic of the traditional order in France and Europe. When he read André Morellet's translation of a celebrated Inquisitorial manual, he wrote that there could be no cooperation or link between the children of light and those of darkness.[36] In 1768, Jean-Baptiste-Antoine Suard, also a member of Holbach's circle, wrote with praise to his friend John Wilkes, adding, in mixed French and English, that "Toute la rue Royale [Holbach's salon] toast Wilkes and Liberty". He added that Grimm was, of all of them, the most enthusiastic about Wilkes's political success: "You know that what he hates the most after God is Kings, and he sees you as a hero of political atheism".[37]

These were sentiments indeed expressed in the works and records of Holbach and the coterie holbachique. They dreamed of a different world, but they had a political skepticism that lay at the foundation of their deeper thinking about human nature, human knowledge and political possibility. They were indeed impatient with the prejudices and injustices of their world. They could imagine human beings in a different set of relationships with each other, in a world with far more happiness and far less suffering than existed in the world they knew. Constant in their work, however, were a fear of the forces unleashed by revolution, a deep mistrust of broad participation in the means of social change, and deep doubt, without any political fideism, about human abilities.

In the introduction to his anonymous *La Politique naturelle*, for example, Holbach denounced the passions and selfish interests of "the princes", the political influence of theology and the appalling conduct of courtiers as the cause of the "politique" of unhappiness surrounding him, but he warned against acting out of anger: "Passion, always rash, destroys without improving anything". Indeed, "nations must endure with forbearance the pains that they cannot eliminate without making themselves yet more miserable". Given human knowledge and human nature, "the perfecting of Politics can only be the slow fruit of the experience of centuries".[38] He stated unequivocally and

35 "Sous quelque gouvernement que ce soit, la nature a posé des limites au Malheur des peuples. Au delà de ces limites, c'est ou la mort, ou la fuite, ou la révolte", ibid., 466.

36 Grimm. *Correspondance littéraire*, III, 310–311.

37 "Vous savez que ce qu'il hait le plus après Dieu, c'est les Rois, et il vous regarde comme un héros de l'athéisme politique", Jean-Baptiste-Antoine Suard. *Lettres inédites de Suard à Wilkes*. Ed. G. Bonno. Berkeley: University of California Press, 1932, 26–32, 36–38.

38 "[L]a passion, toujours imprudente, détruit sans rien améliorer. Les nations doivent supporter avec longanimité les peines qu'elles ne peuvent écarter sans se rendre plus

starkly why revolution would create greater harms than the evils it sought to remedy, and why it must be inhibited by gradual reform:

> In revolutions, men, guided by fury, never consult reason; their impassioned imagination makes them carry everything to excess, and envision only the moment. Blinded by the ambitious, by fanatics, or by political charlatans, in order to cure a slight evil that reason would have shown to be necessary, or that time would have easily made disappear, nations often inflict deep wounds upon themselves that end up entailing the ruin of the Body Politic by weakening it fruitlessly.[39]

For Holbach, religion, indeed, any belief in any God, led humanity away from the possibility of considering the natural world consequentially – including the natural human world in which we found ourselves – and led virtually ineluctably to tyranny. His skepticism about ever eliminating the appeal of religion, however, as we have seen, was deep indeed. He wrote in the *Système de la nature* that human beings, as a species, wanted to believe what was false, even when it harmed them, and philosophy would fail "against enthusiasm, habit and fear".[40] Recall what would have been his tragic acknowledgment that atheism "is thus not made [...] for the majority of men".[41] Recall his portrait, in *Le Bon sens* (1772), of the atheist philosopher combatting belief in God with reason: he was the man who momentarily disturbed the fruit flies with an impressive blow of the sword, after which such superstition simply retook its place.[42] In short, for Holbach, if atheism were the *sine qua non* of significant political transformation that he claimed it to be, we had no grounds for optimism.

Diderot, also, for all of his apostrophes against tyranny, deeply feared popular uprisings, and he believed far more in the reformist ministry of Turgot than in any radical political change. When Helvétius, in *De l'homme* (1773), maintained that the political situation of France was hopeless (calling not for

---

misérables. Le perfectionnement de la Politique ne peut être que le fruit lent de l'expérience des siècles", *PN*, I, vi.

39 "Dans les révolutions, les hommes, guidées par la fureur, ne consultent jamais la raison; leur imagination exaltée fait qu'ils portent tout à l'excès, et n'envisagent que le moment. Aveuglés par des ambitieux, par des fanatiques ou par des charlatans politiques, pour guérir un mal léger que la raison eût montré nécessaire, ou que le tems eût aisément fait disparoître, les Peuples se font souvent des plaies profondes qui finissent par entraîner la ruine du Corps Politique ou par l'affoiblir sans fruit", ibid., I, 113.

40 "[C]ontre l'enthousiasme, l'habitude, et la crainte", *SN*, II, 321.

41 See note 13.

42 See note 15.

revolution, but for the possible benefits of foreign invasion and rule), Diderot, in his *Réfutation*, argued that Turgot's rise had proven the opposite: "Let the good people who now occupy the top positions of state keep them for only ten years, and all our woes will be mended".[43] After the failure of Turgot, Diderot reconciled himself to being, at best, a voice that made its appeal to tyrants. This drew him to deep consideration of Seneca at the court of Nero in his *Essai sur les règnes de Claude et de Néron* (1778), which he dedicated to Naigeon. He concluded that the alternative to the rule of the tyrant Nero was revolution, but the people of Rome were ignorant, violent and unpredictable, and if Roman citizens had risen, Rome would have been in the hands of men "without views, without principles, without plans". In such a case, "the death of one despot is reduced to placing another despot on the throne".[44]

Diderot might dream of human equality, but he appears not to have believed it compatible with human nature. In *Jacques le fataliste et son maître*, published posthumously in the 1790s, Diderot put the matter plainly:

> Jacques asked his master if he hadn't noticed that, whatever the misery of poor people, having no bread for themselves, they all had dogs; if he had not noticed that these dogs, being all instructed to do tricks, walk on two legs, dance, fetch, jump for the king, for the queen, to roll over and play dead [...] From which he concludes that every man wanted to command another; and that animals being in the society immediately below the class of the last citizens commanded by all the other classes, they took an animal so that they also could command someone. Well, said Jacques, everyone has his dog. The minister is the king's dog, the first clerk is the minister's dog, the wife is the husband's dog, or the husband the wife's dog [...] weak men are the dogs of strong men.[45]

---

43 "Que les honnêtes gens qui occupent à présent les premières places de l'Etat les conservent seulement pendant dix ans, et tous nos malheurs seront réparés", Diderot, *Œuvres politiques*, 465.

44 "[S]ans vues, sans principes, sans plans [...] la mort d'un despote se réduit à conduire au trône un autre despote", Denis Diderot. *Œuvres complètes de Diderot*. Eds. J. Assézat and M. Tourneux. Paris: Garnier, 1875–77, 20 vols, III, 29–33.

45 "Jacques demanda à son maître s'il n'avait pas remarqué que, quelle que fût la misère des petits gens, n'ayant pas de pain pour eux, ils avaient tous des chiens; s'il n'avait pas remarqué que ces chiens, étant tous instruits à faire des tours, à marcher à deux pattes, à danser, à rapporter, à sauter pour le roi, pour la reine, à faire le mort [...] D'où il conclut que tout homme voulait commander à un autre; et que l'animal se trouvant dans la société immédiatement au-dessous de la classe des derniers citoyens commandés par toutes les autres classes, ils prenaient un animal pour commander aussi à quelqu'un. Eh bien! dit Jacques, chacun a son chien. Le ministre est le chien du roi, le premier commis est le chien du

Grimm's political skepticism reached yet greater depths. While virtually all of enlightened European opinion praised Beccaria's *Dei delitti e delle pene* [*On Crimes and Punishments*] (1764) as a work of almost incomparable genius, Grimm wrote, in December 1765, with acknowledged regret, that despite its sanity, compassion and assault upon useless suffering, Beccaria's work was based upon the weakest of all foundations, the myth of the social contract. Philosophers must leave their world of illusions, Grimm wrote, and recognize that "in fact, there is no other right in the world than the right of the strongest; the truth is, since it must be said, that it is the only legitimate right". To reject that reality, alas, would be "as reasonable as not wanting a one-hundred pound stone to weigh more than a twenty-pound stone". Whether subjugated by force of arms, persuasion or paternal authority did not matter: "men were subjugated in the beginning [...] and [...] they always will be". Did that give "legitimacy" to the most severe despot? "Unfortunately," Grimm replied to his own rhetorical question, "that is how the world goes in times of darkness".[46] He derided the notion that Europe was advancing toward some golden state of being: "It is strange that history has not after so long disabused us of the chimera of an ideal perfection and wisdom, which men unfortunately will never attain".[47]

Human beings simply were not rational. Their minds were too weak. "Their imagination", he wrote, "always goes further than their true interest and further than reality allows". He rejected the notion of lasting human advancement in this 18th century, adding that not only were we far from a century of reason, but that "I am close to believing Europe threatened by some sinister revolution".[48] He reiterated the same theme in his work from the 1750s on: the 18th century had deluded itself with a fantasy of progress but, in fact, the human race has always remained the same. We must see ourselves as we are and make the best of it.

---

ministre, la femme est le chien du mari, ou le mari le chien de la femme [...] les hommes faibles sont les chiens des hommes fermes", Denis Diderot. *Jacques le fataliste et son maître*. Nouv. éd. Paris: Maradan, 1798, Part II, 80–81.

46 "[D]e fait, il n'y a pas autre droit dans le monde que le droit du plus fort; c'est que, puisqu'il faut le dire, il est le seul legitime [...] aussi raisonnable que de ne vouloir pas qu'une pierre de cent livres pèse plus qu'une pierre de vingt livres [...] les hommes aient été subjugués dans le commencement [...] et [...] ils le seront toujours [...] Malheureusement, le monde va ainsi dans les temps de ténèbres", Grimm. *Correspondance littéraire*, VI, 427–429.

47 "Il est singulier que l'histoire ne nous ait pas desabusés depuis long-temps, de la chimère d'une perfection et d'une sagesse idéales, auxquelles les hommes n'atteindront malheureusement jamais", ibid., II, 80–81.

48 "Leur imagination va toujours plus loin que leur vrai intéret et que la réalité ne le permettent: l'enthousiasme les emporte sans cesse [...] peu s'en faut que je ne croie l'Europe menacée de quelque révolution sinistre", ibid., III, 327–329.

In 1769, Grimm wrote that the *philosophes* probably had won the struggle for religious toleration, and that, indeed, Christianity might not survive. That did not change his political pessimism, however: "deceitful and ambitious minds" simply would be obliged to find "yet another genre of lies if they wish to establish their elevation and their wealth on the stupidity of the multitude".[49]

Political skepticism, however, in no way diminished the obligation of the *philosophe* to his fellow creatures. The reform of abuses was a moral duty, and in the "Préface" to *La Politique naturelle*, Holbach wrote that the good man always must seek feasible remedies for the suffering of his society: "Let the good citizen therefore communicate his ideas to his country; let him console it in its present ills with the hope of a better future; let him offer glimpses of a future with princes tired of their sad follies, and peoples tired of the yoke of slavery".[50] Friends of humanity must accept a schedule of reform that would extend far beyond their own lifetimes. The role of the *philosophe* was to help initiate that process.

Such themes formed the core of Holbach's expressed and reiterated attitudes toward social change, whatever the political themes of his ultimate visions. His hopes for mankind rested upon moral and intellectual, not political, transformations, meaning, for Holbach, upon mankind's ultimate perception that its self-interest was best served by benevolent and altruistic relationships among its fellows. After reviewing all known (and some unknown) forms of government in *La Politique naturelle*, Holbach concluded that all except democracy would be workable if men were morally wise and that none would succeed while they preserved their current mentality. The enduring happiness of a people, he urged, could only be based upon enlightened reason, self-restraint and a sincere embrace of the public good. Without these, neither constitutions, nor the participation of the governed, nor resistance to despotism would alter a thing for the good. Theorists would continue to speculate about the best forms of government, he concluded, but "Let us place all our hopes on time and on the progress of Enlightenment".[51]

In the 1770s, Holbach published a series of major works on social and political philosophy: *Système social* (1773), *La Politique naturelle* (1773), *Éthocratie* (1776) and *La Morale universelle* (1776). His discussions of society, authority,

---

49 "[L]es esprits fourbes et ambitieux [...] un autre genre de mensonges s'ils veulent établir leur élévation et leurs richesses sur la sottise de la multitude", ibid., VIII, 321–322.

50 "Que le bon citoyen communique donc ses idées à sa patrie; qu'il console des maux présents par l'espoir d'un avenir plus agréable; qu'il lui fasse entrevoir dans cet avenir des Princes fatigués de leurs tristes folies, et des Peuples lassés du joug de l'esclavage", *PN*, I, vi–vii.

51 "Espérons tout du tems et du progrès des lumières", ibid., I, 50–85: 83.

law and ethics reflected his categorical secularism and his political skepticism. For Holbach, human beings were sociable by nature and governed by their inherent passion to pursue their own happiness, from which facts the essential characteristics all legitimate authority, laws, and incentives alone could be derived. The only valid criterion of legitimacy in matters of political, social and moral law was the greatest well-being for the greatest number. In Holbach's system, we judge all aspects and structures of society and all individuals within a society by their provision of natural benefits to their fellow human beings. Every single form of government could be corrupted and could devolve into tyranny, so the essential question was not which system was best, but which arrangement brought this or that particular society the most happiness, which could not be decided in the abstract, since the answer would vary according to time, place and culture.[52]

The crucial issues, then, had to do with the enlightening of the human race. When human beings, freed from supernatural beliefs and traditions, understood their material nature and their underlying desire for happiness, they would seek a society of human flourishing. Who would *not* want to be governed by sovereigns, in whatever form, who worked for the happiness of all, not for their selfish, private happiness? Who would *not* want those who produced by their activities and enterprises the most benefits for their fellow citizens to be the ones who received the most rewards? Who would *not* want to listen to those with a knowledge of nature and society that produced greater and greater well-being? Who would *not* want the laws of a society to secure life, property derived honestly and equal rights to the pursuit of happiness?

Alas, human beings, moved by passions, generally wanted what was not in their real interest or conducive to their social well-being. That was why democratic moments never had proved long-lasting:

> When a people in a Democracy, abusing the power they hold in their hands, blindly indulge their stormy passions, wield their envy against the merit that shames them, show their ingratitude to the good people who served them faithfully, persecute or banish the most eminent virtues; then, violating the holy rules of morality, Democracy degenerates into a tyranny that works at its own ruin.[53]

---

52 *SS*, II, 25–40, 131–162, 211–227; *ETH*, 1–30; *MU*, I, Section Seconde; II, 21–31; *PN*, I, 3–30, 36–38, 42–44, 53–79.

53 "Lorsqu'un Peuple dans la Démocratie, abusant du pouvoir qu'il retient dans ses mains, se livre en aveugle à ses passions orageuses, exerce son envie contre le mérite qui lui

In his *Éthocratie*, Holbach argued that the critical function of laws should be to secure three goods essential to human well-being: 1) liberty, the right to pursue one's own happiness without causing harm to others; 2) property, the safe and tranquil possession of things justly acquired; and 3) security, the protection from harm of every citizen who did not injure the general interest of society.[54] Such a society could not be truly self-regulating, however, until knowledge and the progress of enlightenment made citizens and sovereigns alike aware of the true sources of their happiness, but that, we have seen, was precisely what seemed so unattainable given human nature. Until such a future time, for Holbach, society stood in need of wise sovereigns and gradual, cumulative reform. Given human passions, it was the case that violent revolution and its ineluctable demagoguery, in the context of prevailing prejudices, supernaturalism and dysfunctional traditions, would produce abuses worse than those any revolution sought to end.

Holbach could not have been more explicit about his political cautions and fears. The understanding and reform of abuses, governments and morals, he wrote, "can only be the work of centuries, of the continual efforts of the human mind, of the repeated experiences of society".[55] At the end of Part I of his *Système social*, Holbach urged: "It is the same for nations as for individuals, for political societies as for private societies; they all have advantages and disadvantages that the citizen must tolerate. The best are those in which the good outweighs the bad".[56] An anti-religious atheist, Holbach was profoundly alienated from the intellectual world of the old regime. He indeed declaimed angrily against the abuses of authority in the monarchical, aristocratic and clerical regimes under which he lived. He loved to write with fire. His hopes for a future of knowledge, reason, legal equality, fairness, human reciprocity and political virtue were vivid ones. His skepticism about human nature, with its tragic implications for the species, was equally intense, and it is a part of his legacy with which scholars still need to come to terms.

---

fait ombrage, montre son ingratitude aux gens de bien qui l'ont fidèlement servi, persécute ou bannit les plus éminentes vertus; alors, violant les regles saintes de la Morale, la Démocratie dégénere en une tyrannie qui travaille à sa propre ruine", *ETH*, 11.

54 Ibid., 20.

55 "[N]e peuvent être que l'ouvrage des siècles, des efforts continuels de l'esprit humain, des experiences réitérées de la Société", *SS*, I, 210.

56 "Il en est des nations comme des individus; des sociétés politiques comme des sociétés particulieres; elles ont des avantages et des inconvénients que le citoyen doit tolérer. Les meilleures sont celles dans lesquelles les biens surpassent les maux", ibid., I, 217.

Bibliography

Diderot, Denis. *Jacques le fataliste et son maître*. Nouv. éd. Paris: Maradan, 1798.

Diderot, Denis. *Œuvres complètes de Diderot*. Eds. J. Assézat and M. Tourneux. Paris: Garnier, 1875–1877, 20 vols.

Diderot, Denis. *Œuvres politiques*. Ed. P. Vernière. Paris: Garnier, 1963.

Diderot, Denis. *Correspondance générale*. Eds. G. Roth et J. Varloot. Paris: Minuit, 1955–1970, 16 vols.

Grimm, Friedrich Melchior. *Correspondance littéraire, philosophique et critique*. Ed. M. Tourneux. Paris: Garnier frères, 1877–1882, 16 vols.

Kors, Alan Charles. *D'Holbach's Coterie: An Enlightenment in Paris*. Princeton: Princeton University Press, 1976; reprinted Princeton: Princeton University Press, 2015.

Naigeon, Jacques-André. *Mémoires historiques et philosophiques sur la vie et les ouvrages de Denis Diderot*. Paris: Brière, 1821.

Naigeon, Jacques-André. *Encyclopédie méthodique. Philosophie ancienne et moderne*. Paris: Panckoucke/Agasse, 1791–1794, 3 vols.

Sandrier, Alain. *Le Style philosophique du baron d'Holbach. Conditions et contraintes du prosélytisme athée dans la seconde moitié du XVIII^e siècle*. Paris: Honoré Champion, 2004.

Suard, Jean-Baptiste-Antoine. *Lettres inédites de Suard à Wilkes*. Ed. G. Bonno. Berkeley: University of California Press, 1932.

2

The Concept of Natural Order in the *Système de la Nature*

Brunello Lotti

1 Objective and Subjective Order

In his famous history of materialism Friedrich Lange summarized d'Holbach's view of the concepts of order and disorder as they are formulated in chapter 5 of the first part of the *Système de la nature*:

> Man has proceeded to impose his own peculiar mode of thought to the external world. But since in the world everything is equally necessary, there cannot in nature be any possible distinction between order and disorder. Both conceptions belong only to our reason; and, as with all metaphysical notions, there is nothing corresponding to them outside ourselves. If, nevertheless, we wish to apply these notions to nature, we can only mean by order the regular succession of phenomena which is the result of invariable natural laws; while disorder remains a relative notion, embracing only those phenomena by which an individual thing is disturbed as to the form of its existence, although there is no disturbance at all, looking from the standpoint of the great whole. There is in nature no such thing as order or disorder. We find order in everything that is conformable to our nature; disorder in all that is contrary to it.[1]

Even if Lange emphasizes that order and disorder are mainly subjective ideas with no corresponding reality, we draw from this quotation that there is a dissymmetry between the two notions because there are two kinds of order (one concerning the nature of things and another related to our subjective point of view), while disorder is only perceived from our perspective and does not exist in nature. However, in chapter 5 of the *Système de la nature* the objective aspect of both order and disorder is asserted:

1 Friedrich Albert Lange. *The History of Materialism and Criticism of its Present Importance*. Authorised transl. by E. Chester Thomas, with an Introduction by Bertrand Russell. London: Routledge & Keegan Paul, 1925 (3rd ed.), Section IV, 103.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2022 | DOI:10.1163/9789004516847_004

> From what has been said, it must be concluded that *order* is never more than the necessary, the uniform connexion of causes with their effects; or that series of action which flows from the peculiar properties of beings, so long as they remain in a given state – that *disorder* is nothing more than the change of this state – that, in the universe, all is necessarily in order; because every thing acts and moves according to the properties of the beings it contains – that, in nature, there cannot be either disorder, or real evil, since every thing follows the laws of its own existence.[2]

Here we see that even the notion of disorder may be susceptible to an objective interpretation insofar as disorder may be conceived as a change of a particularly ordered state of things. One significant case of natural disorder was the geologically cataclysmic events (as well as other natural calamities) which affected the history of mankind. Man's irrational reaction to these destructive and disorderly natural events contributed to the rise of religion: ignoring their natural causes, men feared that they were the effects of unknown hostile and powerful beings.[3] However, from a rational perspective, since all changes occur according to those necessary laws which are embedded in the material constitution of things, natural disorder can be reduced to the more general concept of natural order, that is to the necessary concatenation of causes and effects.

Let's examine how d'Holbach defined the 'subjective' notions of order and disorder:

> All the motion and changes that man experiences in the course of his life, whether it be from exterior objects, or from those substances contained within himself, are either favourable or prejudicial to his existence; either maintain its order, or throw it into disorder; are either in conformity with, or repugnant to the essential tendency of his peculiar mode of being; in a word, they are pleasant or annoying. He is compelled by his own nature to approve of some, to disapprove of others; some render him happy,

2 D'Holbach. *The System of Nature, or, Laws of the Moral and Physical World*. A New and Improved Edition, with Notes by Diderot. Trad. H.D. Robinson. New York: Matsell, 1835, I, 39. (The English translation has been revised to make it closer to the original text). Cf. *SN*, I, 69: "Il faut conclure de tout ce qui vient d'être dit, que *l'ordre* n'est jamais que l'enchaînement uniforme et nécessaire des causes et des effets, ou la suite des actions qui découlent des propriétés des êtres, tant qu'ils demeurent dans un état donné; que le *désordre* est le changement de cet état; que tout est nécessairement en ordre dans l'univers, où tout agit et se meut d'après les propriétés des êtres; qu'il ne peut y avoir ni désordre ni mal réel dans une nature où tout suit les loix de sa propre existence".

3 *SN*, II, 7–9. Cf. Giovanni Cristani. "D'Holbach, Boulanger e le scienze della terra." *Rivista di storia della filosofia* 55 (2000), 473–474, 499–500.

> others make him miserable; some become the objects of his desires, others of his fears.[4]

We see here that the subjective notions of order and disorder are also rooted in objective natural transformations. They depend on the relation between the natural course of events and the equally natural drive of each individual to survive and to enjoy pleasant sensations (the search for happiness, which is a key notion in d'Holbach's naturalistic ethics).[5] There is a natural order of the human machine identifiable with its original impulse to self-preservation, which d'Holbach defines "*gravitation sur soi*" ("self-gravitation").[6] This degree of objective order at the individual level is consistent with d'Holbach's naturalistic monism. In the first lines of the *Système de la nature* he had asserted that man is the work of nature: he cannot free himself from natural laws, and cannot step beyond them even in thought. The subjective notions of order and disorder become sources of error only when they are employed to describe the whole universe, concealing the true necessary order of nature, yet even errors cannot help but be naturally determined.

We may detect these different levels of the concepts of order and disorder in a passage in which d'Holbach rejects the traditional argument from design. Having demolished the confused theology of a much-celebrated Newtonian text, the *Scholium generale*, d'Holbach comments on the theistic view that the

---

4 D'Holbach. *The System of Nature*, I, 40–41. Cf. *SN*, I, 73–74: "Tous les mouvemens ou changemens que l'homme éprouve dans le cours de sa vie, soit de la part des objets extérieurs, soit de la part des substances renfermées en lui-même, sont ou favorables ou nuisibles à son être, le maintiennent dans l'ordre ou le jettent dans le désordre, sont tantôt conformes et tantôt contraires à la tendance essentielle à cette façon d'exister, en un mot, sont agréables ou fâcheux; il est forcé par sa nature d'approuver les uns et de désapprouver les autres; les uns le rendent heureux, les autres le rendent malheureux; les uns deviennent les objets de ses desirs, les autres de ses craintes".

5 On the political and ethical meaning of "happiness" in d'Holbach see Jonathan Israel. *The Enlightenment that Failed. Ideas, Revolution, and Democratic Defeat, 1748–1830*. Oxford: Oxford University Press, 2019, 178–183.

6 D'Holbach. *The System of Nature*, I, 31. Cf. *SN*, I, 49. See also ibid., I, 74: "Tout ce qu'il [l'homme] fait et tout ce qui se passe en lui, sont des effets de la force d'inertie, de la gravitation sur soi, de la vertu attractive et répulsive, de la tendance à se conserver, en un mot, de l'énergie qui lui est commune avec tous les êtres que nous voyons". On the scientific influences over d'Holbach's thought, see Henry Guerlac. "Three Eighteenth-Century Social Philosophers: Scientific Influences on their Thought." *Daedalus* 87 (1958): 18–21; Pierre Naville. *D'Holbach et la philosophie scientifique au XVIII^e siècle. Nouvelle édition revue et augmentée*. Paris: Gallimard, 1967; Alan Charles Kors. *D'Holbach's Coterie: An Enlightenment in Paris*. Princeton: Princeton University Press, 1976; reprinted Princeton: Princeton University Press, 2015, part I, 9–146; Cristani. "D'Holbach, Boulanger e le scienze della terra".

invariable order of the universe shows the existence of a supernatural ordering intelligence:

> We shall reply, that the regulated motions which we witness in the universe, are the necessary consequence of the laws of matter; it cannot cease to act in the manner it does, so long as the same causes act in it; these motions cease to be regulated, order gives place to disorder, as soon as new causes disturb or suspend the action of the first. Order, as we have elsewhere shown, is only the effect which results for us from a series of motions; there cannot be any real disorder relative to the great whole, where every thing that takes place is necessary and determined by laws that nothing can change. The order of nature may be contradicted or destroyed, relatively to us, but never is it contradicted relatively to nature itself, since nature cannot act otherwise than it does.[7]

D'Holbach's view of the concepts of order and disorder can be extracted from the previous quotations and may be analyzed according to these distinctions:
- objective absolute order coinciding with the necessary laws of matter;
- objective relative order, consisting in the regular steady action of causes at a given moment and in a specific place;
- objective relative disorder, resulting from the change of the existing course of nature in a specific spatio-temporal context, when new causes interrupt the action of previously existing causes;
- subjective order, that is the favourable effect of natural conditions (either external or internal) on our individual existence;
- subjective disorder, that is the troubling effect of natural conditions on our individual existence.

The fundamental distinction runs between objective order, which cannot be violated as it underlies any change, and our subjective notions of order and disorder. These last are justified when they are conceived within their own

7 D'Holbach. *The System of Nature*, II, 231; cf. *SN*, II, 152–153: "Nous répondrons que les mouvemens réglés que nous voyons dans l'univers sont des suites nécessaires des loix de la matiere; elle ne peut cesser d'agir comme elle fait, tant que les mêmes causes agissent en elle; ces mouvemens cessent d'être réglés, l'ordre fait place au désordre, dès que de nouvelles causes viennent troubler ou suspendre l'action des premieres. L'ordre, comme on l'a fait voir ailleurs, n'est que l'effet qui résulte pour nous d'une suite de mouvemens; il ne peut y avoir de désordre réel relativement au grand ensemble, où tout ce qui se fait est nécessaire et déterminé par des loix que rien ne peut changer. L'ordre de la nature peut bien se démentir ou se détruire pour nous; mais jamais il ne se dément pour elle, puisqu'elle ne peut agir autrement qu'elle ne fait".

limits, as they are the natural effects of our interaction with the world, but they become anthropomorphic biases when we build upon them a natural theology, and even worse, when we embrace superstitious beliefs about the Deity as the supreme power to worship in order to obtain what is good and to avert what is bad for us as individuals. The *Lord Pantokrator*, described by Newton in the *Scholium generale*, is a stunning example of the superstition to which even a great scientific genius fell prey.[8] The criticism of order and disorder as subjective prejudices presupposes the theory of the absolute order of natural determinism. Order and disorder conceived from the human point of view and projected by our imagination on the scale of the universe (as happens, for instance, in finalistic theology and metaphysics) are based on the misconception of the true natural order, which is apprehended by reason as indifferent to individual human goals. When Voltaire criticized the author of the *Système de la nature* in his *Questions sur l'Encyclopédie*, he repeated all the customary arguments of physico-theology, within a teleological and anthropocentric notion of order. Voltaire admitted that those facts we judge to be irregular and 'disorderly' are effects of some causes, but he did not examine the relation between the implacable sequence of objective causes and effects and our subjective ideal notion of order and disorder.[9]

The most famous source of d'Holbach's distinction between absolute objective natural order and subjective interpretations of order and disorder is undoubtedly the Appendix to the First Part of Spinoza's *Ethica*. In that text, which displays a demolishing criticism of the entire Western tradition of finalism, anthropocentrism and anthropomorphism, we read how the misconceptions "about good and bad, right and wrong, praise and blame, order and disorder, beauty and ugliness, and the like" arise from human imagination and how they can be dispelled only by means of a geometric notion of

8 *SN*, II, 143–148.

9 Cf. Voltaire. Article "Dieu, Dieux". In *Questions sur l'Encyclopédie, par des amateurs IV*, *OCV*, 40 (2009), 438–439: "*L'ordre et le désordre n'existent point, etc.* Quoi! en physique un enfant né aveugle ou privé de ses jambes, un monstre n'est pas contraire à la nature de l'espèce? N'est-ce pas la régularité ordinaire de la nature qui fait l'ordre, et l'irrégularité qui est le désordre? N'est pas un trés grand dérangement, un désordre funeste qu'un enfant à qui la nature a donné la faim, et a bouché l'œsophage? Les évacuations de toute espèce sont nécessaires, et souvent les conduits manquent d'orifices; on est obligé d'y remédier: ce désordre a sa cause sans doute. Point d'effet sans cause; mais c'est un effet très désordonné". On Voltaire's reaction to the publication of the *Système de la Nature*: Robert Sasso. "Voltaire et *Le Système de la nature* de D'Holbach." *Revue internationale de philosophie* 32 (1978): 279–296; Gerhardt Stenger, "Voltaire contre la coterie holbachique", in this volume, 218–234. On the different interpretation of natural order by d'Holbach and Voltaire, see Anna Minerbi Belgrado. *Paura e ignoranza. Studio sulla teoria della religione in D'Holbach*. Florence: Olschki, 1983, 136–138.

natural order.[10] The objective absolute order of necessity, imposed by reason over the anthropocentric prejudices of order and disorder, is announced in the very title of Spinoza's work (*Ethica ordine geometrico demonstrata*), and is asserted in many fundamental passages throughout the whole *Ethica*: it is the *ordo et connexio idearum* coinciding with the *ordo et connexio rerum*, to quote a famous Spinozan formula. For d'Holbach as well as for Spinoza the universal order of nature is identical to the connexion of causes and effects.[11]

In view of this double notion of order, the refutation of natural theology requires two joined arguments. The first is the easy exposure of the inconsistency of natural theology, in so far as it is built upon our subjective view of order. If natural order, anthropomorphically defined, is regarded as evidence of a wise benevolent ordering God, the equal amount of disorder observable in nature should be considered as evidence of a lack either of wisdom or of benevolence or of omnipotence in the creator of the universe:

> If, after the regulated and well-ordered motions which we see, we attribute intelligence, wisdom and goodness, to the unknown or supposed cause of these effects, we are obliged in a similar manner to attribute to him extravagance and malice, every time that these motions become disordered, that is to say, cease to be regulated relatively to us, or that we are ourselves disturbed by them, in our mode of existence.[12]

10 Baruch Spinoza. *Ethics*. In *The Collected Works of Spinoza*. Ed. and transl. E. Curley. Princeton: Princeton University Press, 1985, 2 vols, I, 439–446 (part I, Appendix). Andreas Dorschel, "The Idea of Order: Enlightened Revisions." *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie/Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy* 98 (2012): 190, rightly remarks that in the Appendix to the Part I of *Ethics* Spinoza "subverts the core of Jewish and Christian religion" and that he "challenges the foundations of Western metaphysical thought". Dorschel, though, fails to notice that Spinoza substitutes the traditional teleological idea of order with another notion of order, the sequence of geometric deductions and the links of causes and effects.

11 Spinoza. *Ethics*, 451–452 (part II, prop. VII and schol.). For the references to the "order of Nature" in Spinoza's *Ethics*, see ibid., 417 (part I, prop. XI dem.); 436–439 (part I, prop. XXXIII dem., schol. 1 and schol. 2); 447 (part II, axiom 1); 453–454 (part II, prop IX dem. 1 and 2); 455 (part II, prop. X schol. 2); 465 (part II, prop. XVIII schol.); 466 (part II, prop. XIX dem.); 467 (part II, prop. XX dem.); 469 (part II, prop. XXIV dem.); 471 (part II, prop. XXIX cor. and schol.); 471 (part II, prop. XXX dem.); 491–492 (part III, Preface); 494, (part III, prop. II schol.); 549 (part IV, prop. IV dem. and cor.); 578 (part IV, prop. LVII schol.); 582 (part IV, prop. LXII schol.); 589 and 594 (part IV, Appendix VII and XXXII); 597 (part V prop. I dem.).

12 D'Holbach. *The System of Nature*, II, 231. Cf. *SN*, II, 153: "Si, d'après les mouvemens réglés et bien ordonnés que nous voyons, nous attribuons de l'intelligence, de la sagesse, de la bonté à la cause inconnue ou supposée de ces effets, nous sommes obligés de lui attribuer pareillement de l'extravagance et de la malice toutes les fois que ces mouvements

The problem of theodicy brings to light the contradictions which beset theology, since in theological discourse itself God, who is the source of order, is forced to allow the existence of disorder.[13]

However, this criticism of the argument from design, on which d'Holbach heavily insisted, is not sufficient to dismiss physico-theology entirely. How should a minimal deistic theology be refuted when it comes to the absolute notion of order, the order of the invariable necessity of the laws of nature? In this respect, d'Holbach resorts to what may be called the argument from immanence: the order of necessity is intrinsically natural and we don't gain any explanatory advantage if we postulate an imaginary God, who is far more incomprehensible than nature, since this latter is at least open to our experience and investigation. Discussing Samuel Clarke's assertion that the essence of God as the necessary being is incomprehensible, d'Holbach admits that even the essence of matter is incomprehensible or, to be more precise, that we know it only indirectly through its manifestations and through the ways in which we are affected by it; still, we are even less able to conceive the Divinity whom we cannot grasp from any side: "Indeed it must be allowed that the incomprehensibility of the Divinity does not distinguish him from matter; this will not be more easy of comprehension when we shall associate it with a being much less comprehensible than itself; and of this last we have some slender knowledge through some of its parts".[14] The theological deception is based on the pointless duplication of features which are extrapolated from nature and presented as explanatory principles under the name of a transcending God. Motion inheres to matter in natural order, but theology multiplies entities personifying in God the principle of motion.[15] The same remark applies to intelligence

---

deviennent désordonnés, c'est-à-dire cessent d'être réglés pour nous, ou nous troublent nous-mêmes dans notre façon d'exister". See also ibid., II, 111, 116, 119–120. Voltaire, though in his defence of deism rejects d'Holbach's *Système*, admits that the objection of theodicy is "fatal and terrible", that we cannot find a rational answer to it and can only take refuge into the hope of a supernatural life (see *Questions sur l'Encyclopédie*, 448).

13 *SN*, II, 61.

14 D'Holbach. *The System of Nature*, II, 213. Cf. *SN*, II, 107: "En effet l'incompréhensibilité de Dieu ne le distingue point de la matiere; celle-ci n'en sera pas plus aisée à comprendre, quand nous lui associerons un être encor bein moins compréhensible qu'elle-même, que nous connoissons du moins par quelques-uns de ses côtés". See Samuel Clarke. *A Demonstration of the Being and Attributes of God: More Particularly in Answer to Mr. Hobbs, Spinoza, and Their Followers*. London: W. Botham, 1705, 74: "What the Substance or Essence of that Being, which is Self-Existent, or Necessarily-Existent, is; we have no Idea, neither is it possible for us in any measure to comprehend it".

15 *SN*, II, 135. See also ibid., "Discours préliminaire", I, [3]: "Cette force, que tu crois mieux connoître en l'appellant *Dieu*, n'est que l'energie du grand ensemble, dont l'essence est d'agir".

and thought; there is no cognitive improvement in interpreting them as properties of an unknowable spiritual God instead of properties emerging from the complexity of material dynamism.[16] Newton himself, a great mathematician but a second-rate theologian, did not realise that the transition to God is not an intelligible explanation of the universe but merely an escape to an imaginary realm:

> Wherefore quit nature, to seek in imaginary spaces, those causes, those powers and that energy, which nature would have shown you in itself, if you had been willing to consult her with our ordinary sagacity? But the great Newton has no longer any courage; he voluntarily blinds himself, when the question is a prejudice which habit has made him look upon as sacred.[17]

Hume had elaborated this argument with superior conceptual acumen in Part IV of the *Dialogues concerning Natural Religion*. Hume remarked that explaining natural order with reference to its archetypes in the mind of God is pointless since we may ask "what cause produces order in the ideas of the supreme Being" in the first place; a question to which the only answer can be that "such is the nature of the Deity". But the same answer would be equally satisfactory "accounting for the order of the world, without having recourse to any […] intelligent Creator".[18]

2 Deterministic Order and Endless Transformation

The identity of order with natural necessity seems to be d'Holbach's last word and has often been labelled as a form of dogmatic metaphysics which does not correspond to the most advanced scientific ideas of the Enlightenment.[19] Despite these negative evaluations, this hard core of d'Holbach's metaphysics

16 Ibid., II, 131.

17 D'Holbach. *The System of Nature*, II, 229. Cf. *SN*, II, 147: "Pourquoi sortir de la nature pour chercher dans les espaces imaginaires des causes, des forces, une énergie que la nature vous eût montrées en elle-même, si vous eussiez voulu la consulter avec votre sagacité ordinaire? Mais le grand Newton n'a plus de courage, ou s'aveugle volontairement, dès qu'il s'agit d'un préjugé que l'habitude lui fait regarder comme sacré".

18 David Hume. *Dialogues concerning Natural Religion*. Ed. N.K. Smith. Oxford: Clarendon Press, 1935, 201; see also ibid., 203.

19 For a classical instance of this evaluation see Ernst Cassirer. *The Philosophy of the Enlightenment* [1932], with a new foreword by Peter Gay, transl. by F.C.A. Koelln and J.P. Pettegrove. Princeton and Oxford: Princeton University Press 2009, 55.

of nature deserves a better appreciation and its various aspects are worthy of examination. The integral system of causal necessity, encompassing both the physical and the human worlds, is stated by d'Holbach in the most intransigent way:

> *Fatality* is the eternal, the immutable, the necessary order, established in nature; or the indispensable connexion of causes that act, with the effects they operate. Conforming to this order, heavy bodies fall; light bodies rise; that which is analogous in matter reciprocally attracts; that which is heterogeneous mutually repels; man congregates himself in society, modifies each his fellow; becomes either virtuous or wicked; either contributes to his mutual happiness, or reciprocates his misery; either loves his neighbour, or hates his companion necessarily, according to the manner in which the one acts upon the other. From whence it may be seen, that the same necessity which regulates the motions of the physical world, also regulates those of the moral world, in which every thing is in consequence submitted to fatality.[20]

This rigorous determinism, which in the 17th century had been typical of mechanistic natural philosophy (let just think of Hobbes, for instance), in d'Holbach's materialism is joined to an energetic dynamism that he drew from his chemical knowledge.[21] The two keywords defining his natural system are "necessity" and "energy", as all the active principles of motion lie inside the specific material composition of each body and obey immutable necessary laws. Everything is in motion in the universe and the essence of nature is activity. This constant dynamism does not imply any substantial derangement of order, but simply the transformation of material arrangements according to those unchanging laws which belong to the essence of matter:

---

20 D'Holbach. *The System of Nature*, I, 102. Cf. *SN*, I, 222: "La *fatalité* est l'ordre éternel, immuable, nécessaire, établi dans la nature, ou la liaison indispensable des causes qui agissent avec les effets qu'elles operent. D'après cet ordre les corps pesants tombent, les corps légers s'élevent, les matieres analogues s'attirent, les contraires se repoussent; les hommes se mettent en société, se modifient les uns les autres, deviennent bons ou méchans, se rendent mutuellement heureux ou malheureux, s'aiment ou se haïssent nécessairement d'après la maniere dont ils agissent les uns sur les autres. D'où l'on voit que la nécessité qui regle les mouvemens du monde physique regle aussi tous ceux du monde moral, où tout est par conséquent soumis à la fatalité".

21 See in this volume Mélanie Éphrème, "L'autre d'Holbach: l'encyclopédiste traducteur de chimie et d'histoire naturelle", 149–169.

> Let the motions of beings be of whatsoever nature they may, they are always the necessary consequences of their essence, or of the properties which compose them, and of those causes of which they experience the action. Each being can only move and act after a particular manner; that is to say, conformably to those laws which result from its peculiar essence, its particular combination, its individual nature: in short, from its specific energy and that of the bodies from which it receives an impulse. It is this that constitutes the invariable laws of motion: I say *invariable*, because they could never change unless a complete alteration of the very essence of things would occur.[22]

The intertwining of necessity and energy gives rise to infinite transformations. It is possible to conceive infinite combinations of the properties of elements which cause a variety of motions. Elements are continually acting and reacting through their mixtures and separations so that their incessant motions "form a vast circle of generations and destructions, of combinations and decompositions, which could never have had a beginning, and which can never have an end".[23] As d'Holbach writes in the first chapter, outlining the concept of nature, "an immense variety of matter, combined under an infinity of forms, incessantly communicates, unceasingly receives a diversity of motions".[24]

We may summarize three main features of this system of nature:

1. Nature is a rigid deterministic system which obeys invariable laws;
2. Nature is a dynamic system in endless transformation;
3. Infinite combinations of the properties of bodies are possible.

Though the third assumption remained vague because of its qualitative connotation, due to the rudimentary stage of chemical knowledge at that time (as is well known, the first scientific, quantitative approach to atomism was introduced by Dalton at the beginning of the 19th century), these three assumptions

22 D'Holbach. *The System of Nature*, I, 17. Cf. *SN*, I, 16–17: "De quelque nature que soient les mouvemens des êtres, ils sont toujours des suites nécessaires de leurs essences ou des propriétés qui les constituent, et de celles des causes dont ils éprouvent l'action. Chaque être ne peut agir et se mouvoir que d'une façon particuliere, c'est-à-dire suivant des loix qui dépendent de sa propre essence, de sa propre combinaison, de sa propre nature, en un mot de sa propre énergie et de celle des corps dont il reçoit l'impulsion. C'est là ce qui constitue les loix invariables du mouvement; je dis *invariables*, parce qu'elles ne pourroient changer sans qu'il se fît un renversement dans l'essence même des êtres".

23 D'Holbach. *The System of Nature*, I, 23. Cf. *SN*, I, 30: "[I]ls forment […] un vaste cercle de générations et de destructions, de combinaisons et de décompositions qui n'a pu avoir de commencement et qui n'aura jamais de fin".

24 D'Holbach. *The System of Nature*, I, 15. Cf. *SN*, I, 10: "Des matières très variées et combinées d'une infinité de façons reçoivent et communiquent sans cesse des mouvements divers".

are mutually consistent. The unchanging laws apply to an infinity of different factual situations and this generates a constant becoming which unfolds like an endless deterministic series of events.

D'Holbach's view of nature, however, cannot be reduced to the previous interpretive scheme. A further aspect has to be considered which threatens the coherence of his system: our limited knowledge of the causes and natures of motions. The third above-mentioned assumption is characterized by a lack of knowledge which represents a serious threat to the inviolable determinism asserted repeatedly by d'Holbach with excessive confidence. The following passage shows the juxtaposition of the principle of immutable determinism with the admission of an epistemic limit which casts doubts on the deterministic statements:

> Nature, as we have already said, is the assemblage of all the beings and of all the motions of which we have a knowledge, as well as of many others of which we know nothing, because they are not accessible to our senses. From the continual action and re-action of all the beings which nature encloses, result a series of causes and effects; or of motions guided by the constant and invariable laws peculiar to each being: which are necessary or inherent to its particular nature, which make it always act or move after a determinate manner. The different principles of each of these motions are unknown to us, because we are ignorant of what constitutes ultimately the essence of beings. The elements of bodies escape our senses; we know them only in the mass: we are neither acquainted with their intimate combinations, nor the proportions of these combinations; from whence must necessarily result their modes of action, their different motions or effects.[25]

25 D'Holbach. *The System of Nature*, I, 16–17. Cf. *SN*, I, 14: "La nature, comme on a dit, est l'assemblage de tous les êtres et de tous les mouvemens que nous connoissons, ainsi que de beaucoup d'autres que nous ne pouvons connoître, parce qu'ils sont inaccessibles à nos sens. De l'action et de la réaction continuelle de tous les êtres que la nature renferme, il résulte une suite de causes et d'effets ou de mouvements, guidés par des loix constantes et invariables, propres à chaque être, nécessaires ou inhérentes à sa nature particuliere qui font toujours qu'il agit ou qu'il se meut d'une façon déterminée; les différens principes de chacun de ces mouvemens nous sont inconnus, parce que nous ignorons ce qui constitue primitivement les essences de ces êtres; les élémens des corps échapant à nos organes, nous ne les connoissons qu'en masse, nous ignorons leurs combinaisons intimes, les proportions de ces mêmes combinaisons, d'où doivent nécessairement résulter des façons d'agir, des mouvemens ou des effets très différens". See also ibid., I, 10.

Thus, a fourth assumption must be added to our list, a precept that d'Holbach might have drawn from John Locke's distinction between the real and the nominal essences of bodies:

1. Nature is a rigid deterministic system which obeys invariable laws;
2. Nature is a dynamic system in endless transformation;
3. Infinite combinations of the properties of bodies are possible;
4. The inner constitution of bodies, being imperceptible, is unknown, and therefore many causes of motions remain unknown.

To understand the inconsistency of this last assertion with the other three statements it is sufficient to remember the famous thesis by Pierre-Simon Laplace on determinism: if a superior Intelligence knew all the data of the natural system at a certain moment, it would be able to determine the entire evolution of the universe both in the past and in the future. The obverse of this thesis is that if we don't know (as d'Holbach recognizes) many data of the system of nature, we cannot claim to have cognizance of the system of necessity, but can only postulate it as a principle of reason. Of course, we cannot expect from d'Holbach the same epistemological awareness of a Laplace, who will develop, forty-five years later, a theory of probabilities in connection with his deterministic postulate.[26] However, d'Holbach showed intellectual honesty in recognizing the limitation of the physical knowledge available at that time and he was in tune with the scientific impulse (see, for instance, the queries of Newton's *Opticks*) to search for the causes of motion in the energetic core of matter itself.

While in Cartesian mechanicism the necessary sequence of causes and effects was asserted on the basis of the external transmission of motion by contact, the dynamic materialism of d'Holbach implied an epistemic limitation. Since the origin of motion was intrinsic to matter, the difficulty arose of knowing the effective causes of material dynamism; as a consequence, when d'Holbach affirms the invariable chain of causes and effects, he is forced to admit that he cannot determine epistemically what he proclaims metaphysically. While in Cartesian mechanicism the chain of causes and effects was known in principle purely on the basis of geometrical considerations, d'Holbach had to take into account not only visible local motions, but the imperceptible motions of particles depending on the energetic constitution of each body:

> Our senses bring us generally acquainted with two sorts of motions in the beings that surround us. The one is the motion of the mass, by which an entire body is transferred from one place to another. Of the motion

26 See Pierre-Simon Laplace. *Essai philosophique sur les probabilités*. Paris: Bachelier, 1825 (5th ed.), 2–4.

> of this genus we are perfectly sensible. – Thus, we see a stone fall, a ball roll, an arm move or change its position. The other is an internal or concealed motion, which always depends on the peculiar energy of a body: that is to say, on its essence, or the combination, the action and reaction of the insensible molecules of matter, of which that body is composed. This motion we do not see; we know it only by the alterations, or changes, which, after some time, we discover in these bodies or mixtures.[27]

Moreover, this epistemic limit is made even stronger by d'Holbach's explicit acceptance of Leibniz's principle of the identity of indiscernibles: d'Holbach stated that matter is not a homogeneous substance diversified merely by external modifications in space; even a mere spatial difference implies a qualitative diversity in bodies. For d'Holbach, every single body is unique as it is characterized by different combinations of its essential properties.[28]

We are therefore entitled to ask what was the ultimate rationale for d'Holbach's assertion of the deterministic order of nature, despite his admission of our superficial knowledge of the actual relations of causes and effects in the heterogeneous compositions of individual bodies. The reason was purely aprioristic, based on the assumption that the essence or particular nature of each body is the necessary cause of its activity and that nothing can happen except what is predetermined by something already existing. Matter, with its own energy, has produced all the effects which we know by experience because "we shall find that nothing can be made from nothing; that nothing is made by chance; that the mode of acting of every molecule of matter is necessarily determined by its own peculiar essence, or by its individual properties".[29] The fundamental ontological axiom *ex nihilo nihil* is at the root of d'Holbach's

---

27 D'Holbach. *The System of Nature*, I, 17. Cf. *SN*, I, 14–15: "Nos sens nous montrent en général deux sortes de mouvemens dans les êtres qui nous entourent; l'un est un mouvement de masse par lequel un corps entier est transféré d'un lieu dans un autre; le mouvement de ce genre est sensible pour nous. C'est ainsi que nous voyons une pierre tomber, une boule rouler, un bras se mouvoir ou changer de position. L'autre est un mouvement interne et caché, qui dépend de l'énergie propre à un corps, c'est-à-dire de l'essence, de la combinaison, de l'action et de la réaction des molécules insensibles de matiere dont ce corps est composé: ce mouvement ne se montre point à nous, nous ne le connoissons que par les altérations ou changemens que nous remarquons au bout de quelque tems sur les corps ou sur les mélanges".

28 *SN*, I, 28–29 and note 8. D'Holbach refers to *Dilucidationes Philosophicae de Deo, Anima Humana, Mundo et Generabilis Rerum Affectionibus*. Tübingen: Joh. Georgii & Christiani Godof. Cottae, 1725, by the Leibniz-Wolffian philosopher Georg Bernhard Bilfinger.

29 D'Holbach. *The System of Nature*, II, 239. Cf. *SN*, II, 172: "[N]ous trouverons que rien ne se fait de rien; que rien ne se fait au hazard; que la façon d'agir de chaque molécule de matiere est nécessairement déterminée par son essence propre ou ses propriétés particulieres".

materialistic metaphysics of necessary order. In this respect, d'Holbach agrees with the definition of "necessary order" given in the *Encyclopédie*, in the item ORDRE the contents of which, as has been demonstrated, come from Wolff's ontology: "the order that is linked to the essence of things and whose alteration would destroy such essence, is a necessary order".[30] The absolute necessary order which rules the irresistible energy of matter is inscribed in the nature of things, a nature by virtue of which everything acts according to immutable laws: "this irresistible power, this universal necessity, this general energy, then, is only a consequence of the nature of things; by virtue of which every thing acts, without intermission, after constant and immutable laws".[31] For d'Holbach force is subordinated to law, but he recognized that the ignorance in his time about the energetic essences of bodies made the exact cognizance of laws impossible.

3 Conclusion

His emphatic determinism exposed d'Holbach to the paradox of holding a metaphysics of nature which seemed incompatible with his views on the ethical reform of culture and civilization. This is nothing new, as the same difficulty affected Spinozan ethics, to give an illustrious example. His metaphysical determinism was subjected to the refutations of contemporary critics and has often been regarded as the less innovative and significant aspect of his intellectual activity. D'Holbach's philosophical system seems a kind of Spinozistic metaphysics deprived of the notion of substance as the infinity of its attributes is reduced uniquely to matter.[32] Despite its metaphysical essentialism, d'Holbach's materialistic determinism is not a monolithic view of nature: at the

30 [Jean-Baptiste Le Rond D'Alembert]. "ORDRE (Métaph.)", *Encyclopédie*, XI, 595b–596a: "L'*ordre* qui est lié à l'essence des choses, et dont le changement détruiroit cette essence, est un *ordre nécessaire*". (My translation). On the sources of this item see Sonia Carboncini. "L'*Encyclopédie* et Christian Wolff. À propos de quelques articles anonymes." *Les Études philosophiques* 4 (1987), 490–491.

31 D'Holbach. *The System of Nature*, I, 33. Cf. *SN*, I, 54: "Cette force irrésistible, cette nécessité universelle, cette énergie générale, n'est donc qu'une suite de la nature des choses en vertu de laquelle tout agit sans relâche d'après des loix constantes et immuables".

32 Yvon Belaval. "Introduction" to P.-H. Th. d'Holbach. *Système de la nature*. Hildesheim: Olms, 1966, I, xiii: "[O]n peut se demander si tout ce que professe d'Holbach de sa Nature naturante ne devient pas assez intelligible une fois rapporté au Dieu de Spinoza". D'Holbach regards Spinoza as an atheist (*SN*, II, 109; II, 332 note 76; II, 357–358 note 84), who upheld a system based on the principle that there is no other God than nature (ibid., II, 140). For d'Holbach's reception of Spinoza see Paul Vernière. *Spinoza et la pensée*

cost of inconsistency, he emphasized the endless change and variety of individual bodies, whose material properties arranged in ever different ways are the real causes of motion. His concept of matter is not the old mechanistic one but has been enriched by a dynamical view inspired by chemical researches on actions and reactions of different bodies. D'Holbach's metaphysics of nature deserves to be appreciated in the history of Western thought, notwithstanding its inevitable theoretical faults. It was, after all, the first materialistic and atheistic system which turned upside down the theological conceptions and which rejected the deistic compromise. The radicalism of d'Holbach's metaphysics can be better appreciated when compared with Voltaire's attempt at preserving a residual theism, grounding it upon the common argument from design. In his attack on the *Système*, Voltaire could not help but agree with d'Holbach's critique of scholastic theology, but wanted nonetheless to protect the precinct of deistic wisdom:

> Our author successively combats the God of the schoolmen – a God composed of discordant qualities; a God to whom, as to those of Homer, is attributed the passions of men; a God capricious, fickle, unreasonable, absurd – but he cannot combat the God of the wise. The wise, contemplating nature, admit an intelligent and supreme power. It is perhaps impossible for human reason, destitute of divine assistance, to go a step further.[33]

Voltaire showed his customary anti-metaphysical attitude ("are not the 'System of Nature,' and all the systems in the world, so many dreams?"[34]), the ironical posture of a brilliant intellectual who, however, did not question the core tenet of physico-theology. Moreover, Voltaire justified his deism as a way of preserving the most traditional view of social morality, based on the notion of

---

française avant la Révolution. Geneva: Slatkine Reprints, 1979 (1 ed. 1954), 330, 474, 598, 616, 630–642.

33 Voltaire. "God–Gods", in *A Philosophical Dictionary*. In J. Morley and T. Smollett, eds., and W.F. Fleming, transl., *The Works of Voltaire. A Contemporary Version*. New York: DuMont, 1901, 21 vols, V, 239. Cf. Id., *Questions sur l'Encyclopédie*, 447–448: "L'auteur combat avec succès le dieu des scolastiques, un dieu composé de qualités discordantes, un dieu auquel on donne, comme à ceux d'Homère, les passions des hommes; un dieu capricieux, inconstant, vindicatif, inconséquent, absurde; mais il ne peut combattre le Dieu des sages. Les sages en contemplant la nature admettent un pouvoir intelligent et suprême. Il est peut-être impossible à la raison humaine, destituée du secours divin de faire un pas plus avant".

34 Voltaire. *A Philosophical Dictionary*, 232. Cf. Id. *Questions sur l'Encyclopédie*, 440: "Dès là les deux volumes du *Système*, et tous les systèmes du monde, ne sont-ils pas des rêves?"

otherworldly rewards and punishments.[35] On the contrary, d'Holbach's systematic metaphysics supported a battle of the emancipation of mankind from the shackles that prevented the human search for natural and social happiness.[36] The *Système de la nature* was a sort of war machine mobilised against the theological systems that dominated our philosophical tradition from the ancient philosophy onwards, and that, in the Christian era, had always supported the ideologies of dominant institutions. D'Holbach opposed his counter-system to the philosophical *ancien régime* and this is a merit not to be overlooked.

Bibliography

Belaval, Yvon. "Introduction" to P.-H. Th. d'Holbach. *Système de la Nature*. Hildesheim: Olms, 1966, 2 vols, I, V–XXVI.

Bilfinger, Georg Bernhard. *Dilucidationes Philosophicae de Deo, Anima Humana, Mundo et Generabilis Rerum Affectionibus*. Tübingen: Joh. Georgii & Christiani Godof. Cottae, 1725.

Carboncini, Sonia. "*L'Encyclopédie et Christian Wolff. A propos de quelques articles anonymes*." *Les Études philosophiques* 4 (1987): 489–504.

Cassirer, Ernst. *The Philosophy of the Enlightenment* [1932], with a new foreword by Peter Gay, transl. by Fritz C.A. Koelln and James P. Pettegrove. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2009.

Clarke, Samuel. *A Demonstration of the Being and Attributes of God: More Particularly in Answer to Mr. Hobbs, Spinoza, and Their Followers*. London: W. Botham, 1705.

Cristani, Giovanni. "D'Holbach, Boulanger e le scienze della terra." *Rivista di storia della filosofia* 55 (2000): 473–510.

[D'Alembert, Jean-Baptiste Le Rond]. "Ordre (Métaph.)", *Encyclopédie*, XI, 595b–596a.

Dorschel, Andreas. "The Idea of Order: Enlightened Revisions." *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie/Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy* 98 (2012): 185–196.

Formigari, Lia. "*La Francia dei philosophes*." In N. Merker, ed., *Storia della filosofia moderna e contemporanea. L'epoca della borghesia*. Rome: Editori Riuniti, 1997, I, 239–283.

35 Ibid., 449: "Le grand objet, le grand intérêt, ce me semble, n'est pas d'argumenter en métaphysique, mais de peser s'il faut pour le bien commun de nous autres animaux misérables et pensants, admettre un Dieu rémunérateur et vengeur, qui nous serve à la fois de frein et de consolation, ou rejeter cette idée en nous abandonnant à nos calamités sans espérances, et à nos crimes sans remords?"

36 See Lia Formigari. "La Francia dei *philosophes*." In N. Merker, ed., *Storia della filosofia moderna e contemporanea. L'epoca della borghesia*. Rome: Editori Riuniti, 1997, I, 260–264.

Guerlac, Henry. "Three Eighteenth-Century Social Philosophers: Scientific Influences on their Thought." *Daedalus* 87 (1958): 8–24.

Holbach, Paul-Henri Thiry d'. *The System of Nature, or, Laws of the Moral and Physical World*. A New and Improved Edition, with Notes by Diderot. Trad. H.D. Robinson. New York: Matsell, 1835.

Hume, David. *Dialogues concerning Natural Religion*. Ed. N. Kemp Smith. Oxford: Clarendon Press, 1935.

Israel, Jonathan. *The Enlightenment that Failed. Ideas, Revolution, and Democratic Defeat, 1748–1830*. Oxford: Oxford University Press, 2019.

Kors, Alan Charles. *D'Holbach's Coterie: An Enlightenment in Paris*. Princeton: Princeton University Press, 1976; reprinted Princeton: Princeton University Press, 2015.

Lange, Friedrich Albert. *The History of Materialism and Criticism of its Present Importance*. Authorised transl. by E. Chester Thomas, with an Introduction by Bertrand Russell. London: Routledge & Keegan Paul, 1925 (3rd ed.).

Laplace, Pierre-Simon. *Essai philosophique sur les probabilités*. Paris: Bachelier, 1825 (5th ed.).

Minerbi Belgrado, Anna. *Paura e ignoranza. Studio sulla teoria della religione in D'Holbach*. Florence: Olschki, 1983.

Naville, Pierre. *D'Holbach et la philosophie scientifique au XVIII^e siècle. Nouvelle édition revue et augmentée*. Paris: Gallimard, 1967.

Sasso, Robert. "Voltaire et *Le Système de la nature* de D'Holbach." *Revue internationale de philosophie* 32 (1978): 279–296.

Spinoza, Baruch. *Ethics*. In *The Collected Works of Spinoza*. Ed. and transl. E. Curley. Princeton: Princeton University Press, 1985, 2 vols, I, 408–617.

Vernière, Paul. *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*. Geneva: Slatkine Reprints, 1979 (I ed. 1954).

Voltaire. *Questions sur l'Encyclopédie, par des amateurs IV*. Dir. Nicholas Cronk and Christiane Mervaud. *OCV*, 40 (2009).

Voltaire. *A Philosophical Dictionary*. In J. Morley and T. Smollett, eds., and W.F. Fleming, transl., *The Works of Voltaire. A Contemporary Version*. New York: DuMont, 1901, 21 vols.

3

An Empire of Lies: Holbach on Vanity and Philosophy

Enrico Galvagni

1 Introduction

More than two hundred years after his death in 1789, Paul-Henri Thiry, baron d'Holbach is still counted among the fiercest critics of religion. Some of his books, such as the *Essai sur les préjugés* (1770) and the *Système de la nature* (1770), had an explosive effect in late 18th-century French philosophical circles and have been described as "Holbach's bombs" in recent secondary literature.[1] Many of the devices composing these "bombs" deserve closer examination. In this chapter, I show how Holbach's overlooked account of vanity is one of these unjustly neglected but essential elements needed to understand his philosophy. Vanity, I claim, plays a pivotal role not only in Holbach's critique of religion, but also in defining what a *philosophe* should be. A study of this passion helps us better to understand both the destructive attacks on religion and the constructive arguments of the most radical philosopher of French Enlightenment.[2]

I start by reconstructing Holbach's philosophical framework in Section I, highlighting his commitment to a form of naturalism in which nothing exists apart from nature. I also stress Holbach's awareness that human beings believe they are endowed with a special privilege that allegedly makes them separate from nature. Such a privilege, Holbach illustrates, is just an illusion. In Section II, I reconstruct Holbach's conception of vanity and show that he believes that it tends to generate a confirmation bias that strengthens prejudices and obscures the truth. Section III is devoted to exploring how a mechanism triggered by vanity is exploited by ministers of religion to boost their power and prevent people from overcoming their state of mental infancy. Finally, in Section IV, I show how Holbach's discussion of vanity sets the stage to explain his

1 See Jonathan Israel. *Democratic Enlightenment. Philosophy, Revolution, and Human Rights, 1750–1790*. Oxford: Oxford University Press, 2011, 648–658.

2 For this reading of Holbach see Virgil W. Topazio. *D'Holbach's Moral Philosophy: Its Backgrounds and Development*. Geneva: Institut et Musée Voltaire, 1956, and Israel. *Democratic Enlightenment*.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2022 | DOI:10.1163/9789004516847_005

conception of philosophy. I conclude that, according to Holbach, the *philosophe* is an individual who is able to remove vanity from their motivations and to recognize their errors.

2 Naturalism, Imagination and Illusion

According to baron d'Holbach, nature and existence are coextensive; everything that exists is *ipso facto* natural. Human beings and their faculties are no exception. In the first chapter of his *Système de la nature* (1770), Holbach goes against centuries of superstition and prejudices by stating: "Man is the work of nature, he exists in nature, he is subject to its laws, he cannot free himself from them, he cannot even think outside them; it is in vain that his mind wants to set out beyond the limits of the visible world, he is always forced to go back to it".[3] Together with every other natural object, man must follow "nature's constant march [...] the eternal circle that every existing thing is forced to trail".[4]

It is important to note that not only does Holbach affirm that every *entity* is natural, but he also radicalizes Locke's empiricism by trying to "demolish Locke's non-material faculties of the mind".[5] The *maître d'hôtel de la philosophie* asserts that every human *faculty* and *operation* is part of a naturalistic framework. Developing a Lockean anatomy of the mind within a Hobbesian radical materialism,[6] Holbach comes to the conclusion that the "names of *sensations*, *perceptions* and *ideas* refer only to the changes produced in the inner organ as a result of the impressions made on the outer organs by the bodies acting on them".[7] In other words, every human faculty can be explained by natural and mechanic reasonings.

3 "L'Homme est l'ouvrage de la nature, il existe dans la nature, il est soumis à ses lois, il ne peut s'en affranchir, il ne peut même par la pensée en sortir; c'est en vain que son esprit veut s'élancer au delà des bornes du monde visible, il est toujours forcé d'y rentrer", *SN*, I, 1. All translations from non-English texts contained in this chapter are mine, unless otherwise noted.

4 "[L]a marche constante de la nature [...] le cercle éternel que tout ce qui existe est forcé de décrire", ibid., I, 39.

5 Israel. *Democratic Enlightenment*, 656.

6 On the influence of Hobbes and Locke on Holbach see Topazio's *D'Holbach's Moral Philosophy* (especially chap. 2) and Anne Staquet. "Hobbes, d'Holbach et la théorie des passions: importance du passage par la physique et la théorie de la connaissance." *Revue de métaphysique et de morale* 71/3 (2011): 385–404.

7 "Les noms de *sensations*, de *perceptions*, d'*idées* ne désignent que des changemens produits dans l'organe intérieur à l'occasion des impressions que font sur les organes extérieurs les corps qui agissent sur eux", *SN*, I, 109.

Holbach's naturalism is all-encompassing and has been studied in detail.[8] The naturalization of all human activity is a recurrent theme throughout Holbach's work. For instance, in his later *Politique naturelle* (1773) Holbach stresses that the "man ruled by a King is as much in the state of Nature as the wild man who wanders in the forests. Anything he does, whatever institution he adopts, whatever means he imagines to improve his fate, he can never leave his nature; he is always under its laws".[9] Even art is just the product of "nature acting with the help of instruments she herself made".[10] Every entity, its function and its operation, can and must be understood in terms of natural facts, which are verifiable through experience (*expérience*):

> From the stone formed in the bowels of the Earth, [...] from the numb oyster to the active and thinking man, we see an uninterrupted progression, a perpetual chain of combinations and movements, from which beings arise, differing from each other only in the variety of their elementary materials, combinations and proportions of these same elements, from which an infinite variety of ways of existing and acting are born.[11]

With such context, it should be clear that Holbach believes that the whole universe is nothing more than a collection of natural entities. At the same time, he notes that human beings falsely believe they are endowed with an exceptional position in the world due to their superiority to nature. Holbach acknowledges that humans are equipped with remarkable faculties that *seem* to be extraordinary when compared to the rest of the natural world. They believe they possess

---

8 These short remarks outline only the skeleton of Holbach's metaphysical and epistemological positions and are by no means complete. For an in-depth discussion of Holbach's naturalism and its context see Pierre Naville. *D'Holbach et la philosophie scientifique au XVIII^e siècle. Nouvelle édition revue et augmentée*, Paris: Gallimard, 1967. More recent discussions are Michael LeBuffe. "Paul-Henri Thiry (Baron) d'Holbach." 2020. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. At https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/holbach/ (accessed 02/06/2020), and Brunello Lotti's contribution in this volume, 39–55.

9 "L'homme gouverné par un Roi est autant dans l'état de Nature, que le sauvage qui erre dans les forêts. Quelque chose qu'il fasse, quelqu'institution qu'il adopte, quelque moyen qu'il imagine pour améliorer son sort, il ne peut jamais sortir de sa nature; il est toujours sous ses loix", *PN*, I, 27.

10 "[L]'art n'est que la nature agissante à l'aide des instruments qu'elle a faits", *SN*, I, 3.

11 "Depuis la pierre formée dans les entrailles de la terre, [...] depuis l'huître engourdie jusqu'à l'homme actif et pensant, nous voyons une progression non interrompue, une chaîne perpétuelle de combinaisons et de mouvemens, dont il résulte des êtres, qui ne different entre eux que par la variété de leurs matieres élémentaires, des combinaisons et des proportions de ces mêmes éléments, d'où naissent des façons d'exister et d'agir infiniment diversifiées", ibid., I, 39–40.

a "special privilege, of being *immortal* or exempt from dissolution and changes of forms that, as we see, affect all the bodies composed by nature".[12]

To Holbach, such a privilege is just an illusion generated by millennia of lies and prejudices, from the creation of the first systems of religion up to contemporary philosophers:[13] "In spite of many convincing proofs of the materiality of the soul or its identity with the body, some thinkers have supposed that, although the latter is perishable, its soul would not perish; that this portion of himself benefitted of the special privilege".[14] This excerpt is only one example of Holbach's many descriptions of human self-illusion that is so central in leading humans to suppose their superiority to nature. As Alan Charles Kors has pointedly observed, Holbach believes that there "existed, solely, a corporeal nature that was the aggregate of all real things. Human beings existed as a part of that corporeal nature, but as thinking parts who wished for diverse reasons to imagine themselves exempt from its dominion".[15] People, pushed by the wildness of their imagination, are convinced that they are exempt from the mortality of natural entities and that their existence extends beyond the limits of mere material existence.

Holbach claims that society, morality and spirituality are seen as supernatural things by common people. Contrary to this, an objective examination of the human condition will show that even the most advanced results of humanity are simply a product of natural necessity: "For a being [...] who from the top of the atmosphere would contemplate the human species with all its progress and changes, men would seem no less subject to the laws of nature when they wander naked in the forests [...] than when living in civilized societies".[16] To Holbach, the special privilege (*privilège spécial*) with which human beings believe to be endowed is but a deeply rooted illusion responsible for birthing

12 "[P]rivilège spécial, d'être *immortelle* ou exempte de la dissolution et des changements de formes que nous voyons subir à tous les corps que la nature a composés", ibid., I, 258.

13 The philosopher who, above all, spread this false conception of man is Plato, see *CD*, especially chap. 7 and 8, 90–117.

14 "Malgré tant de preuves si convaincantes de la matérialité de l'âme ou de son identité avec le corps, des penseurs ont supposé que, quoique celui-ci fut périssable, son âme ne périssait point; que cette portion de lui-même jouissoit du privilège spécial", *SN*, I, 258.

15 Alan Charles Kors. "The Atheism of d'Holbach and Naigeon". In M. Hunter and D. Wootton, eds., *Atheism from the Reformation to the Enlightenment*. Oxford: Clarendon Press, 1992, 221–230, 276.

16 "Pour un être [...] qui du haut de l'atmosphère contemplerait l'espèce humaine avec tous ses progrès et changemens, les hommes ne paroitroient pas moins soumis aux lois de la nature lorsqu'ils errent tout nuds dans les forêts [...] que lorsque vivant dans des sociétés civilisées", *SN*, I, 3.

some of the most dangerous beliefs. It is because of vanity that this error, instead of being unmasked, acquires strength and credence.

3 Vanity and Its Effects

Among the many errors that we have seen stemming from the wildness of human imagination, Holbach identifies a human tendency to feel above all forms of nature. Man believes himself to be endowed with supernatural faculties such as will, moral sentiments and reasoning which he thinks put him in a privileged position. According to Holbach, this is just an illusion deeply rooted in human nature and, therefore, difficult to unveil. Even in front of compelling evidence that favours materialism and naturalism, most human beings refuse to admit that they are not a metaphysically privileged species. Why is this so? Holbach's scattered but thematically related remarks point in the direction of vanity, a passion that reinforces and enlivens human prejudices.

Throughout his *Système de la nature* and *Essai sur les préjugés*, Holbach establishes that human beings tend to not recognize their errors, even when they are faced with the truth. *Le baron* also identifies vanity as causing the proclivity of humans to not acknowledge their limits and errors. As he puts it, "listening to the lessons of a man who teaches us something means to admit he is superior to us, and this admission is always detrimental to one's vanity; mortals would rather persist in their ancient errors than show respect to the man who corrects them".[17]

If this is the case, then we can see why vanity would hinder progress towards the truth, an endeavour that Holbach believes every human being should undertake. In an attempt to preserve their prestige, people resist acknowledging their own mistakes. They prefer to "persist in their ancient errors" (*persister dans leurs antiques erreures*) rather than recognize that they were wrong in holding certain beliefs. This behaviour, according to Holbach, cannot be reconciled with rational choice and must be seen as the detrimental effect of an evil passion, namely vanity (*vanité*).

Holbach never provides us with a clear-cut definition of vanity. In spite of this, various excerpts from his works make clear that he understands vanity as a passion that makes us desire prestige, esteem and superiority to others:[18]

17 "Ecouter les leçons d'un homme qui nous instruit c'est avouer sa supériorité, cet aveu coute toujours à la vanité; les mortels aiment mieux persister dans leurs antiques erreurs que de montrer de la déférence à celui qui les détrompe", *EP*, 231.

18 It is interesting to note that Holbach uses the adjective "vain" as a synonym of useless, pointless or meaningless in expressions such as "ces […] connaissances vaines", ibid., 165; "vains désirs", ibid., 164; "vains sacrifices", ibid., 145; "vaines chimères", ibid., 266; "vaines

> Men often seem to be offended by the help they are presented with. Independently of one's interest, vanity and envy are two big obstacles in the search for the truth. […] [E]very man who is made famous by an important discovery raises fears of his superiority; to adopt his ideas would be to defer to his enlightenment, and to recognize the greatness of his genius, a confession always humiliating to vanity.[19]

This conception of vanity as a passion of the self, a desire of pride, seems to be confirmed by other scattered but relevant passages. For instance, when talking about the creation of heraldry, Holbach remarks that human beings want to fabricate a noble image of themselves in order to satisfy pointless desires: "Heraldry [has been] *invented to feed the vanity* of a few men who are very eager to prove to the universe that they descended directly from some fierce ancient savage and wanderer".[20] Moved by vanity, men create plaques, coats of arms and symbols to boast their allegedly noble identity and satiate their cravings for glory.

By the same token, Holbach affirms that patronage and sponsorship set up by despots and bolstered by the desires of common people have a similar origin in human vanity: "if despots sometimes founded and endowed literary societies, they did so only to have some slaves who paid tribute *to their vanity*".[21] In sum, vanity appears to be a desire for unmerited glory, pride and prestige, which prevents humans from acknowledging their mistakes and freeing themselves from their erroneous ways.

In order to satisfy these desires, people fall into the traps of flattery. Vanity must be kept separate from the right and legitimate desire of self-esteem that Holbach believes is inherent to humans. Andreas Blank has recently shown that "Holbach develops a conception of justified self-esteem that is bound to

---

recherches [de la Théologie]", ibid., 256; etc. When used in relation to men (e.g. "des hommes vains", ibid., 159), the term "vain", acquires the meaning of "moved by vanity". It is in this direction that I intend to move.

19 "Les Hommes semblent souvent s'offenser des secours qu'on leur présente. Indépendamment de l'intérêt, la vanité et l'envie sont deux grands obstacles qui s'opposent à la vérité. […] [T]out homme qui s'annonce par quelque grande découverte fait craindre sa supériorité; adopter ses idées ce seroit déférer à ses lumières, et reconnoître la grandeur de son génie, aveu toujours humiliant pour la vanité", ibid., 104n.

20 "Héraldique […] inventée pour repaître la vanité de quelques hommes très-curieux de prouver à l'univers qu'ils descendoient en droite ligne de quelqu'ancien Sauvage féroce et vagabond", ibid., 106. Emphasis added.

21 "Si des Despotes ont quelquefois fondé et doté des sociétés littéraires, ce ne fut que pour avoir des esclaves qui rendissent hommage à leur vanité", ibid., 348n. Emphasis added.

the idea of justifiability of one's action to all of those who are affected by it".[22] As Blank argues, Holbach's moral philosophy is based on the fact that human beings have some natural needs (*besoins naturels*) that they have a right to fulfil. Among such needs, Holbach would identify the longing for love and self-esteem, both so deeply rooted in human nature that they are impossible to eradicate. Further, Blank has shown that we have no reason to desire the disappearance of these needs:

> It is impossible to destroy the feelings that lie in the nature of humans; each of them loves himself and desires to be loved in order to love himself more; each of them desires the esteem of others, in order to be more estimable in his own eyes.[23]

This aspect of human nature is important because "the desire for the esteem of others can motivate virtuous behavior".[24] Not only do we desire validation granted by others, but we also want to merit our own esteem. However, while flattery can make one believe that they are appreciated by others, the only way to achieve a stable and justified self-esteem "involves recognizing the virtues of oneself and of others at the same time".[25]

By reconstructing Holbach's conception of self-esteem and its role in his theory of moral motivation, Blank has done a great service to Enlightenment scholarship. Here, I want to add and clarify a point that he does not touch upon in his work: the difference between (positive) desire of self-esteem and (negative) desire of glory. This negative desire is what Holbach identifies as vanity. The former is a desire based on a need of human beings which can and must be fulfilled. The latter is not. Vanity completely cuts out any reference to the virtues that are needed to develop self-esteem. In this sense, vanity is similar to luxury. On one hand, luxury tends to glorify the owner, who will be regarded as superior to common people even if he is not, generating a mechanism of illusion that affects *others*.[26] On the other hand, vanity makes one consider

22 Andreas Blank. "D'Holbach on Self-Esteem, Justice, and Cosmopolitanism." *Eighteenth-Century Studies*, 49 (2016): 451.

23 Translated and quoted in Blank. "D'Holbach on Self-Esteem, Justice, and Cosmopolitanism", 441. Cf. SS, I, 152: "[I]l est impossible d'anéantir dans l'homme les sentiments inhérents à sa nature; il s'aime et il désire d'être aimé, afin de s'aimer davantage; il désire l'estime des autres, pour être plus estimable à ses propres yeux".

24 Blank. "D'Holbach on Self-Esteem, Justice and Cosmopolitanism", 445.

25 Ibid.

26 For a discussion of Holbach's attack against luxury see Enrico Galvagni. "Luxury, Mystification, and Oppressive Power in d'Holbach's Philosophical Writings." *Journal of Modern Philosophy* 2 (2020): 1–11.

himself as a superior being and generate illusions which have an effect on *oneself*. This view establishes a solid foundation for understanding Holbach's ferocious criticisms of both luxury and vanity as passions that obscure the truth and are counted among the most dangerous obstacles in the never-ending process of human emancipation from illusion and oppressive power.

Vanity is a natural passion that tends to establish a confirmation bias in favour of man's illusory privilege. Such a privilege can stem either from one's higher social status, as in the case of heraldry and patronage, or from an alleged superiority of the human species over other creatures. A person who believes they are endowed with the former kind of privilege will boost their image, seeking other people's esteem and flattery, and is likely to fall into the excesses of luxury. Those who believe in the latter, a kind of metaphysical privilege that allegedly puts human beings in a special position of power in the cosmos, become detrimental to society by establishing (or maintaining) religious institutions. Vanity, together with ignorance, credulity and habit, is one of the reasons why people are attached to ancient prejudices and refuse to be critical of past shortcomings:

> The most obvious principles are often the most refused, they have to fight against ignorance, credulity, habit, stubbornness, the vanity of men; in a word the interests of the great and the stupidity of the people, which always attach them to their old systems.[27]

It is because of this prejudicial mechanism that people indulge in their errors and do not acknowledge the truths spoken by philosophers. As we will see in the last section of this chapter, *les philosophes* are "men of future reason" (*hommes de la raison future*),[28] individuals that are not moved by vanity and therefore recognize the errors of their times long before others. Different from the common man full of prejudices, the philosopher is aware that "to hate the discussion is to admit that one wants to deceive, that one doubts oneself about

27 "Les principes les plus évidens sont souvent les plus contredits, ils ont à combattre l'ignorance, la crédulité, l'habitude, l'opiniâtreté, la vanité des hommes; en un mot les intérêts des grands et la stupidité du peuple, qui font qu'ils s'attachent toujours à leur anciens systêmes", *EP*, 45.

28 See also J. Boulad-Ayoub. "'L'homme de la raison future' et la politique naturelle des passions." In S. Audidière, J.-C. Bourdin, J.-M. Lardic, F. Markovits, and Y.C. Zarka, eds., *Matérialistes français du XVIII^e siècle. La Mettrie, Helvétius, d'Holbach*. Paris: Presses Universitaires de France, 2006, 255–268.

the goodness of his cause, or that one is too proud to go back on one's steps".[29] It is the mission of philosophers to discover and announce what is true. The *philosophes* show the people how they are enslaved by "nobility which only wants to sacrifice the nations to its greed or vanity"[30] and that "the bliss of the people is immolated to the whims of a few children filled with vanity and madness".[31]

As Holbach puts it, "a man who is great in any respect is an uncomfortable object for the vanity of his century; genius always reduces mediocrity to despair; the latter takes revenge, through false contempt, criticism and slander, for the jealousy she feels".[32]

4 Priestly Pride: from Vanity to Religion

Vanity plays an essential role in sustaining religion and religious prejudices. Baron d'Holbach points out time and again that "human vanity fit in, no doubt, with a hypothesis which seemed to distinguish man from all other physical beings".[33] This feedback loop generated by vanity pushes human beings towards false beliefs, leading to detrimental consequences. The human tendency to feel like "a privileged being within nature" (*un être privilégié dans la nature*)[34] is accentuated and supported by one's desire to be special and to stand out from all natural entities and other human beings. All of these wants are based on vanity. Such desires move men to create their own oppressive systems to assert their superiority. Existing interpretations are correct in noting that Holbach explicitly affirms that "when we want to go back to the origin of things, we will always find that it is ignorance and fear that created the gods".[35]

29 "Haïr la discussion c'est avouer qu'on veut tromper, qu'on doute soi-même de la bonté de la cause, ou qu'on a trop d'orgueil pour revenir sur ses pas", *EP*, 238–239.

30 "Noblesse qui ne demande qu'à sacrifier les nations à sa rapacité ou à sa vanité", ibid., 108.

31 "[L]a félicité des peuples est immolée aux caprices de quelques enfans remplis de vanité et de folie", ibid., 17.

32 "Le grand homme en tout genre est un objet incommode pour la vanité de son siècle; le génie réduit toujours la médiocrité au désespoir; celle-ci se venge, par des mépris affectés, par la critique et la calomnie, de la jalousie qu'elle éprouve", ibid., 231.

33 "La vanité humaine s'accommoda, sans doute, d'une hypothese qui sembloit disting[u]er l'homme de tous les autres etres physiques", *SN*, I, 189.

34 Ibid., I, 89.

35 "Quand nous voudrons remonter à l'origine des choses, nous trouverons toujours que c'est l'ignorance et la crainte qui ont créé les Dieux", ibid., II, 200. For a seminal interpretation focusing on fear and ignorance as sources of religion see Anna Minerbi Belgrado. *Paura e ignoranza. Studio sulla teoria della religione in d'Holbach*. Florence: Olschki, 1983.

However, these interpretations fail to recognize the essential role that vanity and pride play in the establishment of religious cults and institutions.

Under Holbach's interpretation of religious phenomena, people "confuse the cause of God with that of their own vanity"[36] and end up with a cult that satisfies that vanity instead of a belief system that reveals to them the truths of the natural world. Holbach illustrates this relationship by analyzing the genesis of early Roman religion:

> The Roman religion was purely invented to make the priesthood omnipotent; its priests had the talent to identify themselves with the Divinity, their cause was always His, *their glory became the glory of God*, their decisions were divine oracles, their goods belonged to the kingdom of heaven; their *pride*, their avarice, their cruelty were legitimated by the interests of their heavenly master.[37]

Moved by this "priestly pride" (*orgueil sacerdotal*),[38] the lives of clerics are consumed by the perpetuation of lies to avoid admitting that they are not the divine, supernatural beings they would like to be. Even worse, these individuals who believe or pretend to believe that they serve a divine cause, deceive not only themselves but their peers and followers as well: "Priests reproach the unbelievers that the passions lead them to their unbelief, and the latter may reply that it is avarice, ambition and pride that so strongly attach priests to their prejudices".[39]

Ministers of religion ended up creating a completely false image of man, but they are by no means the only ones to cultivate a false representation of human nature. The Stoics, for instance, "by a frenzy or a ridiculous vanity equated perfection to the fighting against nature, to the denaturalization of man".[40] However, in Holbach's view, nothing has done more damage in this

36 "[C]onfondent la cause de Dieu avec celle de leur vanité", *CD*, 224.

37 "[L]a religion romaine fut purement inventée pour rendre le sacerdoce tout puissant; ses prêtres eurent le talent de s'identifier avec la Divinité, leur cause fut toujours la sienne, leur gloire devint la gloire de Dieu, leur décisions furent des oracles divins, leurs biens appartinrent au royaume du ciel; leur orgueil, leur avarice, leur cruautés furent légitimés pas les intérêts de leur céleste maître", ibid., 204. Emphases added.

38 Ibid., xvi.

39 "Les prêtres reprochent aux incrédules que ce sont les passions qui les portent à l'incrédulité, et ceux-ci leur pourroient répondre que c'est l'avarice, l'ambition et l'orgueil qui attachent si fortement les prêtres à leurs préjugés", *EP*, 204n.

40 "[P]ar une frénésie ou une vanité ridicule firent constituer la perfection à combattre la nature, à dénaturer l'homme", ibid., 262.

regard than Christianity, which he describes as being a malady (*maladie*) of the world, an epidemic delirium (*délire épidémique*).

It is because of vanity that religion came to propagate false human superiority and generate endless stereotypes, prejudices and illusions. Such a history, Holbach says, must take a drastic turn to undo the damages brought upon by oppressive systems and to reestablish equilibrium within nature. That is why in the introduction to his *Christianisme dévoilé* (1766) he writes:

> We are not theologians; our quarrels are of such a nature as to end amicably; they must not resemble in any way those of the apostles of superstition, who seek only to surprise each other with captivating arguments, and who, at the expense of good faith, *never fight except to defend the cause of their own vanity* and their own stupidity.[41]

Vanity, pride and human desire of prestige are among the factors that led to the invention of cult and religious institutions. Out of these passions, humans try to confirm their belief that they belong to an elevated category of entities. In one regard, they are pushed to establish or to maintain existing religious cults that justify this special status. Conversely, the same reasoning leads some individuals to oppress their fellow men and to impose their power through luxury. Vanity is responsible for the creation of a fatal empire of prestige and lies (*fatal empire du prestige et du mensonge*),[42] consisting of both political oppression and religious ideology, which baron d'Holbach's philosophical activity aims to destroy.

Not only "does religion not change the passions of men"[43] for the better, it actually works to indulge those passions. Priests dupe themselves not recognizing that the "truth is simple and clear; the wonderful always announces falsity. Nature is always true; it acts through laws that never contradict themselves".[44] According to Holbach's ethical intellectualism, even if man manages to satisfy his vanity, he would not achieve happiness. In order to be happy, man has to know what is good, and act virtuously: "the reasonable man is therefore obliged

41 "Nous ne sommes point des théologiens; nos demêlés sont de nature à se terminer à l'amiable; ils ne doivent ressembler en rien à ceux des apôtres de la superstition, qui ne cherchent qu'à se surprendre mutuellement par des argumens captieux, et qui, aux dépens de la bonne foi, ne combattent jamais que pour défendre la cause de leur vanité et de leur propre entêtement", *CD*, i–ii. Emphasis added.

42 *SN*, II, 412.

43 "[L]a religion ne change rien aux passions des hommes", *CD*, xii.

44 "La vérité est simple et claire; le merveilleux annonce toujours la fausseté. La nature est toujours vraie; elle agit par des loix qui ne se démentent jamais", ibid., 75.

to feel that it is in his interest to be virtuous".[45] Every act that brings him to put his hands on trinkets and worthless signs of power will just show that these childish vanities (*ces vanités pueriles*) "fill life with so many worries".[46] The man whose vanity is satisfied by a crowd of people ready to enslave themselves to his power is not a happy man:

> The opulent man [...] assembles in his home a crowd of flatterers, parasites, complacent persons whom he calls his friends although they are nothing but envious, jealous and hidden enemies who, by *profiting from* his *crazy vanity*, help him to dissipate his fortune [...] and succeed sometimes in making him believe that he is happy, although in truth he does not enjoy anything.[47]

Holbach tasked philosophers with the important duty of setting men free from the slavery of religion and oppressive political power.[48]

5 Modest Doubt and Admitted Ignorance

Vanity is not only vital in understanding the foundation of religious beliefs and ecclesiastic powers, it is also essential when one tries to prescribe how the enlightened person, the *philosophe*, should be. As opposed to superstitious people who "never fight except to defend the cause of their vanity",[49] philosophers should not be moved either by pride or the desire for prestige: "Let us therefore distinguish philosophy from prestige, [...] let us not prostitute the name of wisdom to a sorrowful mood or to pride".[50]

---

45 "[L]'homme raisonnable est donc obligé de sentir qu'il est de son intérêt d'être vertueux", *SN*, I, 319.

46 "[C]es vanités puériles, qui remplissent la vie de tant d'inquiétudes", *EP*, 168.

47 Quoted and translated in Andreas Blank. "D'Holbach on Self-esteem and the Moral Economy of Oppression." *British Journal for the History of Philosophy* 25/6 (2017): 1126 (italics is mine). Cf. SS, III, 98: "L'homme opulent [...] rassemble chez lui une foule de flatteurs, de parasites, de complaisants qu'il appelle ses amis, tandis qu'ils ne sont que des envieux, des jaloux, des ennemis cachés qui, profitant de sa folle vanité, l'aident à dilapider sa fortune [...] et parviennent quelquefois à lui faire croire à lui-même qu'il est heureux, tandis que dans le vrai il ne jouit de rien".

48 On Holbach's account of philosophers' political mission see also Galvagni, "Luxury, Mystification, and Oppressive Power", especially sect. III.

49 "[N]e combattent jamais que pour défendre la cause de leur vanité", *CD*, ii.

50 "Distinguons donc la philosophie du prestige, [...] ne prostituons point le nom de la sagesse à l'humeur chagrine, à l'orgueil", *EP*, 160–161.

For Holbach, philosophy is different from religion insofar as the former should leave no room for vanity. Philosophy, being the search of truth (*la recherche de la vérité*), cannot be separated from "good faith with oneself, sincerity with others, [which] must be the first qualities of a philosopher".[51] The presence of vanity as a motivation to one's actions would therefore exclude the possibility that that person is a true philosopher:

> not only are men ingenious in deceiving themselves and justifying their vices in their own eyes and in the eyes of others, but they have the skill to *turn their defaults to the benefit of their vanity*; they believe that their fellow citizens must be grateful to them for their bad temper, their bile, their pride, as soon as they cover them with the beautiful name of philosophy.[52]

In contrast to this description, true philosophers look for truth and do not care about their vanity. They are ready to give up previous convictions and recognize that they were wrong when they are provided with relevant evidence. As opposed to common people who are always full of a pride that makes them blind to their own prejudices, the *philosophe* should be ready to embrace a modest scepticism towards their own beliefs and philosophical positions.

Holbach has often been described as a dogmatic materialist, an opinion that was also held by many of his contemporaries.[53] Such a description is not false, but incomplete insofar as it does not consider the fact that Holbach explicitly defines philosophy as requiring self-doubt and scepticism. It is certainly true that, even in the chapter devoted to a discussion of scepticism,[54] Holbach reaffirms his commitment to materialistic positions. After analyzing some of the

---

51 "[L]a bonne foi avec soi-même, la sincérité avec les autres [qui] doivent être les premières qualités du philosophe", ibid., 161.

52 "Non seulement les hommes sont ingénieux à se tromper eux-mêmes et à justifier leurs vices à leurs propres yeux et à ceux des autres, mais ils ont l'adresse de faire tourner leurs défauts au profit de leur vanité; ils croient que leurs concitoyens doivent leur savoir gré de leur mauvaise humeur, de leur bile, de leur orgueil, dès qu'ils les couvrent du beau nom de la philosophie", ibid., 162n. Emphasis added.

53 For discussions of Holbach's materialism in his context see Alan Charles Kors. *D'Holbach's Coterie: An Enlightenment in Paris*. Princeton: Princeton University Press, 1976; reprinted Princeton: Princeton University Press, 2015; Alain Sandrier. *Le Style philosophique du baron d'Holbach. Conditions et contraintes du prosélytisme athée en France dans la seconde moitié du XVIII^e siècle*. Paris: Honoré Champion, 2004, and Mladen Kozul. *Les Lumières imaginaires. Holbach et la traduction*. Oxford: Voltaire Foundation ("Oxford University Studies in the Enlightenment"), 2016.

54 "De la cause des vices et des incertitudes de la Philosophie. Du Scepticisme et de ses bornes", *EP*, chap. 11, 253–285.

ideas of ancient sceptics, he asserts that only the materialist thinkers were getting closer to the truth: "Democritus, Epicurus, his disciple Lucretius and so many others have dared to free themselves from the shackles of superstition and lies to rise to science through new roads".[55]

Holbach's heroes are not the great sceptic figures of ancient Greece. To this point, Holbach says that Pyrrhonism was born because "some thinkers thought they were entitled to doubt everything, [...] to make the clearest truths obscure and doubtful".[56] However, baron d'Holbach also states that "if doubting everything is a sign of madness, doubting nothing is a sign of proud extravagance".[57]

When exercising doubt and discretion, a philosopher is in a position to recognize the truth of nature. "Modest doubt and confessed ignorance" (*le doute modeste et l'ignorance avouée*), Holbach says, are "preferable to presumptuous science, tyrannical ignorance, dogmatic arrogance".[58] This is because philosophers should be able to put a stop to their vanity and recognize the limits of their understanding of nature: "Ignorance and uncertainty can humble vanity, but they must not afflict wisdom".[59] The biggest difference between the "apostles of superstition" (*apôtres de la superstition*) and the *philosophes* is that the latter recognize their human fallibility through the suppression of their vanity and pride.

As Alan Kors put it, Holbach "could be utilized far more easily as part of a history of positivism than of a history of skepticism".[60] While this is true, Holbach's materialism and his radical naturalist positions do not preclude the practice of scepticism. As Holbach's close friend and collaborator Jacques-André Naigeon remarked: "nothing prevents a sceptic from having dogmas, provided that he considers them as probable, not as certain".[61] Therefore, "the whole result of

55 "Démocrite, Epicure, Lucrece son disciple et tant d'autres ont osé s'affranchir des entraves de la superstitions et du mensonge pour s'élever à la science par des routes nouvelles", ibid., 266.

56 "[Q]uelques penseurs se crurent autorisés à douter de tout, [...] à rendre obscures et douteuses les vérités les plus claires", ibid., 265.

57 "Si douter de tout est un signe de folie, ne douter de rien est le signe d'une extravagance orgueilleuse", ibid., 271.

58 "[P]référables à une science présomptueuse, à une ignorance tyrannique, à une arrogance dogmatique", ibid., 281.

59 "L'ignorance et l'incertitude peuvent humilier la vanité, elles ne doivent point affliger la sagesse", ibid., 254.

60 Alan Charles Kors. "An Uneasy Relationship: Atheism and Scepticism in the Late French Enlightenment." In S. Charles and J.P. Smith, eds., *Scepticism in the Eighteenth Century: Enlightenment, Lumières, Aufklärung*. New York: Springer, 2013, 221.

61 "Rien n'empêche un sceptique d'avoir des dogmes, pourvu qu'il les regarde comme probables, non comme certains", Jacques-André Naigeon. *Encyclopédie méthodique. Philosophie*

philosophy is to teach us the degree to which we know few things, and to convince us of our insufficiency".[62] Based on Holbach's writings, it is reasonable to believe that he would have espoused the same ideas.[63]

Holbach thinks that a moderate amount of scepticism and self-esteem can coexist. Scepticism must not prevent one from searching for the truth but must make one more keen to recognize their possible errors. In doing so, the philosopher is in the best possible state to better their self-esteem:

> if [the philosopher] seeks the truth in the sincerity of his heart, he will willingly subscribe to his own condemnation when he realizes that he was wrong. To claim to be free from error is to claim that one is not a man; not to acknowledge one's error is either childish vanity or an unbearable presumption.[64]

A true philosopher recognizes their errors and, moved by the love of truth, is always ready to condemn previous mistakes and take action. This admission, far from humiliating actually increases the *grand homme*'s self-esteem: "The philosopher is blameworthy of the esteem he has for himself only when it is unfounded; […] his claims are pointless and void as soon as instead of serving humankind he serves only its unjust passions *and its own vanity*".[65]

Philosophers are a societal positive precisely because they are able to renounce their vanity. Fighting against prejudices and illusions alone is not enough to make one a wise person. There are, indeed, some apologists of the vice (*apologistes du vice*) who, as Holbach puts it, "attack religion only because it sometimes contradicts the evil inclinations of their hearts; […] who fight prejudice only because it is opposed to their passions, to their debauchery, to

---

ancienne et moderne. Paris: Panckoucke/Agasse, 1791–1794, 3 vols, I, 2, translated and quoted in Kors, "An Uneasy Relationship", 226.

62 "Le résultat total de la philosophie, c'est de nous apprendre combien nous savons peu de chose, et de nous convaincre de notre insuffisance", ibid., II, 725, translated and quoted in Kors, "An Uneasy Relationship", 226.

63 See also Alan Charles Kors's contribution in this volume, 21–38.

64 "[S]'il [le philosophe] cherche la vérité dans la sincérité de son cœur, il souscrira de plein gré à sa propre condamnation quand il s'appercevra qu'il s'est trompé. Prétendre être exemt d'erreur, c'est prétendre que l'on n'est point homme; ne point reconnoître son erreur c'est ou une vanité puérile ou une présomption insupportable", *EP*, 238.

65 "[L]e philosophe n'est blamable de l'estime qu'il a pour lui-même que lorsqu'elle n'est point fondée; […] ses prétentions sont nulles dès qu'au lieu de servir le genre humain il ne sert que ses passions injustes et sa propre vanité", ibid., 213. Emphasis added.

their frivolous pretensions, to their vanity".[66] Individuals like these, far from deserving the name of philosophers, fight existing prejudices only because they profit from their destruction; they have not eradicated their own vanity. On the contrary, their actions are fueled by desires of pleasure and prestige which prevents them from accessing the truth.

Only an individual free from vanity can be deserving of the title "philosopher". This creature is best suited to drive progress within the study of nature with the intention of eliminating "sooner or later the chimeras, the miracles, the illusions that are used everywhere to deceive the humankind".[67] Wise people are characterized by modesty, absence of vanity and desire to reach the truth all in the name of improving the happiness of the human species. A philosopher's wisdom is "useless if he does not share it with others",[68] says Holbach, and that is why a philosopher must confess what he does not know and keep away from "unworthy subterfuge to save his vanity".[69]

6 Conclusion

In this chapter, I have argued that vanity plays an overlooked but central role in Holbach's critique of religion and is necessary, in understanding his conception of philosophy. After reconstructing the framework of Holbach's naturalism, I showed that in his way of thinking, vanity strengthens prejudices and obscures the truth. Thus, it is this passion that is responsible for the establishment of the religious cult as a form of justification for deeply rooted prejudices. The renunciation of vanity and pride allows the philosopher to embrace self-doubt and be open to new ideas that experience may provide. In short, the *philosophe* is an individual who recognizes the greater importance of truth over their own pride and in doing so is able to eradicate the desire of prestige in order to devote their life to the unending search of the truth. Baron d'Holbach, the invisible champion of the Enlightenment, who obscured his

66 "[N]'attaquent la religion que parce qu'elle contredit quelquefois les funestes penchans de leurs cœurs; […] qui ne combattent les préjugées que parce que ces préjugées s'opposent à leur passions, à leur débauches, à leur prétentions frivoles, à leur vanité", ibid., 194.

67 "[T]ôt ou tard les chimeres, les miracles, les prestiges dont on se sert en tous lieux pour tromper le genre humain", ibid., 245n.

68 "[S]on savoir est inutile s'il n'en fait part aux autres", ibid., 221.

69 "[I]ndignes subterfuges pour sauver sa vanité", ibid.

own identity under pseudonyms and cryptonyms, provided us with a compelling living example of this conception of philosophy.[70]

Bibliography

Blank, Andreas. "D'Holbach on Self-Esteem, Justice, and Cosmopolitanism." *Eighteenth-Century Studies* 49 (2016): 439–453.

Blank, Andreas. "D'Holbach on Self-esteem and the Moral Economy of Oppression." *British Journal for the History of Philosophy* 25/6 (2017): 1116–1137.

Boulad-Ayoub, Josiane. "'L'homme de la raison future' et la politique naturelle des passions." In S. Audidière, J-C. Bourdin, J.-M. Lardic, F. Markovits, and Y.C. Zarka, eds., *Matérialistes français du XVIII^e siècle. La Mettrie, Helvétius, d'Holbach*. Paris: Presses Universitaires de France, 2006, 255–268.

Galvagni, Enrico. "Luxury, Mystification, and Oppressive Power in d'Holbach's Philosophical Writings." *Journal of Modern Philosophy* 2 (2020): 1–11.

Israel, Jonathan. *Democratic Enlightenment. Philosophy, Revolution, and Human Rights, 1750–1790*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

Kors, Alan Charles. *D'Holbach's Coterie: An Enlightenment in Paris*. Princeton: Princeton University Press, 1976; reprinted Princeton: Princeton University Press, 2015.

Kors, Alan Charles. "The Atheism of d'Holbach and Naigeon." In M. Hunter and D. Wootton, eds., *Atheism from the Reformation to the Enlightenment*. Oxford: Clarendon Press, 1992, 221–230.

Kors, Alan Charles. "An Uneasy Relationship: Atheism and Scepticism in the Late French Enlightenment." In S. Charles and J.P. Smith, eds., *Scepticism in the Eighteenth Century: Enlightenment, Lumières, Aufklärung*. New York: Springer, 2013, 221–230.

Kozul, Mladen. *Les Lumières imaginaires. Holbach et la traduction*. Oxford: Voltaire Foundation ("Oxford University Studies in the Enlightenment"), 2016.

LeBuffe, Michael. "Paul-Henri Thiry (Baron) d'Holbach." 2020. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL: https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/holbach/. Accessed 02/06/2020.

Minerbi Belgrado, Anna. *Paura e ignoranza. Studio sulla teoria della religione in D'Holbach*. Florence: Olschki, 1983.

70 This work was developed during a research fellowship at the University of Cologne in the academic year 2019–20 and supported by a DAAD scholarship [grant number: 91699120]. I am indebted with Andreas Blank, Laura Nicolì and Heather M. Pacheco for useful comments on previous drafts of this chapter. A word of thanks to Alan Charles Kors and Anthony La Vopa for their help and support to my research on Holbach.

Naville, Pierre. *D'Holbach et la philosophie scientifique au XVIII^e siècle. Nouvelle édition revue et augmentée*. Paris: Gallimard, 1967.

Naigeon, Jacques-André. *Encyclopédie méthodique. Philosophie ancienne et moderne*. Paris: Panckoucke/Agasse, 1791–1794, 3 vols.

Sandrier, Alain. *Le Style philosophique du baron d'Holbach. Conditions et contraintes du prosélytisme athée en France dans la seconde moitié du XVIII^e siècle*. Paris: Honoré Champion, 2004.

Staquet, Anne. "Hobbes, d'Holbach et la Théorie des Passions: Importance Du Passage Par La Physique et la Théorie De La Connaissance." *Revue de métaphysique et de morale* 71/3 (2011): 385–404.

Topazio, Virgil W. *D'Holbach's Moral Philosophy: Its Backgrounds and Development*. Geneva: Institut et Musée Voltaire, 1956.

PART 2

Holbach: Strategist of the Enlightenment

∴

4

Holbach traducteur, stratège et philosophe

Mladen Kozul

À côté de Ferney de Voltaire, l'atelier du baron d'Holbach est le principal lieu de production de livres hétérodoxes en France dans les dernières décennies du XVIII^e siècle. Dans quelle mesure le rôle de la traduction dans la production de ces livres pourrait-il modifier notre compréhension des stratégies de la lutte philosophique du baron ? Pourrait-il rajouter quelques nuances à la figure d'Holbach philosophe, au sens militant donné à ce terme par les Lumières françaises ? Si l'on prend en compte le positionnement du baron entre l'exigence d'originalité et les codes d'une culture rhétorique qui brasse et recycle textes et discours, tout indique que la meilleure façon de parvenir à voir plus clair dans la spécificité de son travail de traducteur et de son engagement philosophique serait d'insister sur l'aspect collectif de la façon dont Holbach se constitue auteur. Et, si on admet qu'il y a quelque chose comme une auctorialité collective du baron, en bonne logique, on devra admettre aussi qu'il existe quelque chose comme une collectivité textuelle qui en est indissociable. Il conviendrait alors de distinguer deux aspects de cette auctorialité collective : un premier aspect, auquel je ne m'arrêterai pas longtemps, renvoie à la production matérielle de livres qui suppose le travail de toute une équipe de collaborateurs. Son deuxième aspect, plus intéressant, concerne les manipulations textuelles et la construction des figures d'auteur dont Holbach pourvoie les livres dont la production implique les sources anglaises.

Pour approfondir cette première distinction, je survolerai d'abord quelques données quantitatives de la production holbachique et décrirai rapidement son travail de manipulateur de textes. Le second aspect de l'auctorialité collective du baron et sa portée stratégique méritent d'être examinés de plus près. À cet effet, je m'attarderai sur le rôle de la pseudonymie du baron, plus précisément, de son allonymie, dans l'élaboration des stratégies auctoriales qu'il déploie dans les textes se réclamant des originaux anglais. Dans un troisième temps, on prêtera attention à la manipulation de la puissance auctoriale qu'impliquent les procédées holbachiques et aux ambiguïtés de son rapport à l'autorité discursive en général.

Quelques données quantitatives de cette production d'abord. Rappelons qu'en nombre, les traductions du baron dépassent l'ensemble de ses œuvres originales, même si l'on y inclut son impressionnante contribution d'articles

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2022 | DOI:10.1163/9789004516847_006

pour l'*Encyclopédie*. Alors que les dates de publication de ses œuvres originales s'étendent entre 1752 et 1791, il a fabriqué seize ouvrages clandestins partiellement ou totalement basés sur la traduction en moins de quatre ans, de 1767 à 1770. Si l'on y joint les éditions de manuscrits pendant la même période, le nombre de livres atteint vingt-deux. Et en ajoutant six ouvrages unanimement tenus pour originaux, publiés dans la même période, on en arrive à vingt-huit, en moins de quatre ans. De cette production imposante, nous mettrons en avant les seize traductions hétérodoxes qui impliquent les originaux anglais ou s'en réclament.

Il va de soi que le baron ne pouvait pas produire seul, en moyenne, plus de sept livres par an. Même en ne prenant en compte que les seize livres qui se réclament d'un original anglais ou en utilisent un sans l'indiquer, ces données suggèrent que l'auctorialité du baron n'est qu'en partie liée à une originalité qui se signale comme telle et correspondrait au sens moderne du terme. Bien qu'il lui arrive de traduire fidèlement tel texte, le respect de l'original n'est pas le principe qui le guide. Holbach est du côté de la réorientation, du brassage et de la contamination des textes.

Dans une lettre de 1765, le baron écrit à Servan qu'il appartient à « ceux qui ne peuvent avoir dans la République des Lettres qu'une existence collective »[1]. On pourrait penser que cette « existence collective » de l'auteur Holbach concerne en premier chef le processus collaboratif de production de textes, qu'il s'agisse de l'*Encyclopédie* ou des volumes qui sortent de l'atelier du baron. Il faut y voir aussi une façon d'être auteur qui lui est spécifique. Elle a trois aspects principaux : Holbach encyclopédiste, Holbach manipulateur de textes, et Holbach auteur pseudonyme.

Le premier concerne bien évidemment son travail d'auteur d'articles non-signés pour l'*Encyclopédie*, pour lequel je renvoie aux contributions d'Alain Sandrier et de Mélanie Éphrème dans ce volume. Dans ce cas, Holbach fournit les textes, mais n'orchestre pas la pluralité des voix qui forment l'*Encyclopédie*. Ce sont les éditeurs, et notamment Diderot, qui s'en chargent.

Le deuxième aspect, Holbach manipulateur de textes, concerne le maniement et le regroupement de textes qu'il combine pour produire le livre hétérodoxe. Holbach compose le volume par la sédimentation et l'enchevêtrement des couches de sens d'origine disparate. On peut observer cette façon de faire dès sa première traduction scientifique, l'*Art de la verrerie* (1752), comme dans les livres hétérodoxes. Notons simplement que le travail du baron s'enracine dans la culture scientifique de son temps et que l'*Art de la verrerie* indique

1 Cité par Jeroom Vercruysse. *Bibliographie descriptive des imprimés du baron d'Holbach. Nouvelle édition revue et augmentée*. Paris : Garnier, 2017 (1 éd. Paris, 1971), 1751B1, 48.

que, dès le début de la carrière d'homme de lettres du baron, ses livres sont tout autant écrits, traduits ou édités que construits à partir des textes disponibles dans le vaste réservoir de discours et d'idées à la disposition de l'homme cultivé ou du savant de son temps. Ce volume mêle la création originale, la traduction et l'édition, trois modalités de production de texte dont sera faite l'œuvre holbachique. Il montre aussi que le rôle que le baron se donne dans l'avant-texte se modèle sur celui de l'éditeur d'un ouvrage collectif tel l'*Encyclopédie*. Chacun des auteurs dont il juxtapose les textes dans l'*Art de la verrerie* acquiert une existence qui n'a de sens que par ses liens avec d'autres. À travers leurs textes tels qu'arrangés par le baron, ces auteurs se rapprochent de cette « existence collective » qu'il revendique comme sienne[2]. De même, les seize livres hétérodoxes qui impliquent la traduction ou s'en réclament combinent presque tous l'apport de l'original avec une suite de manipulations textuelles. À de très rares exceptions près, les textes que l'on trouve dans les ouvrages que je continuerai d'appeler les « traductions » ne sont pas attribuables à une seule source auctoriale. Si les originaux mentionnés dans le péritexte, dans les cas où ils sont mentionnés, sont réellement utilisés, ce qui n'est pas toujours le cas, ils sont radicalement transformés.

Holbach dépouille le livre anglais de son paratexte – de titres, préfaces, notes, etc. – et de tout ce qui l'inscrit au moment de son énonciation originale. Il gomme toute particularité culturelle et religieuse britannique, toute référence à des livres anglais probablement inconnus des lecteurs français, et toute trace de controverses qui les ont souvent occasionnés. Cette opération le rend maniable presque à la façon d'un manuscrit. Holbach retient les fragments qui servent sa pensée, exclut des portions considérables de l'original et réécrit, reprend et réoriente ce qu'il en conserve. Il réorganise les chapitres et les arguments, ajoute des chapitres qu'il écrit lui-même, souvent le dernier du livre, particulièrement important pour la signification de l'ensemble du texte. Dans un certain nombre des cas, et sans le signaler, il combine dans un même volume les textes ou les fragments des différents auteurs anglais ou écrits par le même auteur dans des ouvrages différents. Il construit le nouveau paratexte qui transforme ce patchwork textuel en livre français : le titre, éventuellement l'indication « traduit de l'anglais », suivi ou non d'un nom, les avis, les préfaces, souvent épistolaires, qui solidifient l'identité auctoriale, des notes de bas de page de portée et de fonction diverses, et ainsi de suite. Dans la plupart des

2 Voir l'analyse détaillée de l'*Art de la verrerie*, l'exemple par excellence des procédés holbachiques, dans Mladen Kozul, *Les Lumières imaginaires. Holbach et la traduction*. Oxford : Voltaire Foundation (« Oxford University Studies in the Enlightenment »), 2016, 60–63. Voir aussi la contribution de Mélanie Éphrème dans ce volume, 149–169.

cas, ces paratextes sont très loin de refléter fidèlement les apports auctoriaux tels qu'ils apparaissent quand on met en regard ces livres et leur réels ou prétendus originaux.

Du point de vue pragmatique, ces modifications et substitutions d'idées et d'arguments servent à convaincre le lecteur de l'universalité de la critique de la religion telle qu'elle est formulée par les philosophes français. Il ajoute les topoi du discours contestataire ou anticlérical de tradition française et souvent les tournures et les arguments qui apparaissent de livre en livre, plus ou moins ouvertement matérialistes ou athées.

Ces observations sur Holbach manipulateur de textes mènent naturellement à poser la question des retombés de ces manipulations pour la construction de l'autorité du discours. Comme on s'en doute, le nouveau paratexte qu'il fabrique pour le livre français est évidemment le lieu central de la construction de la figure d'auteur, c'est-à-dire de l'autorité et de la légitimité du discours. Et c'est là qu'intervient la pseudonymie du baron, ou plus précisément, son allonymie. Un allonyme est le patronyme d'une personne qui existe réellement, mais qui n'est pas l'auteur réel du texte qui lui est attribué. Deux caractéristiques de l'allonymie du baron méritent examen : d'abord, son émergence au cours du transfert culturel du texte de l'Angleterre vers la France et au travers des manipulations textuelles qui accompagnent ce transfert ; et ensuite, sa spécificité si l'on la compare à l'allonymie de Bayle et de Voltaire.

Pour illustrer le premier point, un seul exemple suffira. Prenons celui de l'*Examen des prophéties* (1768) qui se présente comme la traduction de *A Discourse of the Grounds and Reasons of the Christian Religion* (1724) d'Anthony Collins[3]. Dans le milieu des hauts magistrats et hommes de lettres aisés auquel appartient Collins, l'anonymat purement formel de ce livre n'empêche pas que le *scriptor* et l'*auctor* coïncident. Rappelons que le premier, matériellement, « tient la plume en main », il est « le rédacteur » du texte. Le second est le détenteur de l'autorité textuelle, le « garant qui assume la responsabilité apparente d'une œuvre dont il n'est que le signataire, mais non le fabricateur véritable »[4]. En transposant donc ce texte controversé mais licite dans la culture française de l'Ancien Régime qui le transforme en ouvrage hétérodoxe à circulation clandestine, le passage de l'anglais au français les dissocie. Holbach intervient dans le texte, il en modifie les arguments. Il combine les différents textes du même auteur qui n'ont jamais coexisté dans un même ouvrage et substitue au texte de Collins des fragments plus ou moins importants qu'il écrit

3 Voir également Jacopo Agnesina, « The Role of Prophecies: Baron D'Holbach as a Translator of Anthony Collins », dans ce volume, 87–102.

4 Jean-François Jeandillou. *Esthétique de la mystification*. Paris : Minuit, 1994, 72–73.

lui-même. Dans ceux-ci, l'on reconnaît facilement la topique holbachique et la contestation hétérodoxe de tradition française. Dans la mesure où la traduction fait émerger un Collins français dont le texte, les notions-clés et le type de raisonnement diffèrent de ceux d'Anthony Collins, cette traduction opère au moins deux déplacements.

D'une part, Anthony Collins, philosophe anglais, se scinde. Dans le livre français, le traducteur se glisse dans le rôle de *scriptor* tenu par Anthony Collins, il le parasite, s'y immisce sans le remplacer tout à fait. Il y mêle sa contribution, il s'y intègre. Dans l'exacte mesure où la traduction prive Anthony Collins de la plénitude de son rôle de *scriptor*, elle renforce sa fonction d'*auctor*. D'autre part, en France, il se transforme en celui qui confère l'autorité au texte, celui qui le légitime par les références que son nom active dans la mémoire culturelle et dans l'espace linguistique français. Le Collins français dont les traits se dégagent du livre holbachique est un « auteur en réputation » qui se voit attribuer un texte qu'il n'a pas écrit[5]. Collins devient un allonyme, c'est-à-dire le nom d'une personne autre que le vrai producteur du texte, mais réellement existante. La construction de cet allonyme repose sur la modification du texte source par la traduction, mais elle advient aussi par la nécessité, pour un texte unanimement perçu comme hétérodoxe et illicite dans la France d'Ancien Régime, de légitimer le dire qu'il contient, de convaincre en construisant l'autorité de la voix qu'il fait entendre. Le but de ces figures d'auteur holbachiques est moins d'égarer ceux qui voudrait punir le vrai auteur – il est évident que le strict anonymat aurait suffi – que de créer, par une narration préfacielle qui mêle les éléments fictifs et historiques, les conditions vraisemblables de l'émergence d'une parole à la fois hétérodoxe, scandaleuse et légitime.

Rajoutons, pour finir à nous intéresser à l'allonymie du baron, quelques observations sur sa spécificité comparée à celle de Bayle et de Voltaire. On le sait, Bayle prétend que *Le Commentaire philosophique* (1686) est « traduit de l'anglais du Sieur Jan Fox de Bruggs par M.J.F. ». Mais aucune trace n'existe d'un texte de John Fox (1517–1587) en anglais qui correspondrait au *Commentaire philosophique*. Cet allonyme repose bien sur la renommée de profondeur philosophique et de la liberté d'esprit anglaise, comme sur celle de John Fox lui-même, contempteur du pape et des jésuites. Pourtant, il est dépourvu de toute relation entre les textes de Bayle et de Fox. Voltaire, lui, utilise de nombreux allonymes, mais sa pseudonymie est volontairement ambigüe, car elle est conçue comme un écran dont la transparence ou l'opacité doivent rester adaptables à des situations particulières. Il fait savoir à tel correspondant, dans un langage plus ou moins codé, qu'il est bien auteur de tel texte dont il

5 Ibid., 75.

nie la paternité au profit de son allonyme en s'adressant à d'autres[6]. Ses pseudonymes lui permettent tout aussi bien de nier que d'avouer la paternité des mêmes textes, au gré de la pression censoriale et des mouvements tactiques qui finissent par installer, de son vivant, son pseudonyme principal, Voltaire, au sommet de la hiérarchie auctoriale des Lumières. Holbach, à la différence de Bayle, intègre son propre texte à ceux de ses allonymes à les rendre indistinguables, et, contrairement à Voltaire, maintient la stricte séparation entre les identités des figures d'auteur dont il fait entendre la voix d'une part et son patronyme d'autre part. De toute évidence, ce retrait absolu d'un auteur individualisé par un nom qui désigne la vraie source du texte, remplacé par une multitude de personnages d'auteur, renforce le modèle auctorial collectif. Alors que la correspondance et l'ensemble des pratiques auctoriales de Voltaire finissent par mettre en avant l'auteur Voltaire[7], Holbach laisse ses personnages d'auteur seuls sur la scène. Aucune source d'information qui permettrait de pister Holbach comme auteur de livres hétérodoxes n'existe à son époque. Les membres de la coterie se taisent[8]. L'auctorialité collective du baron renforce le pôle opposé à celui, voltairien, du « grand homme », parmi les modèles d'auctorialité sur la scène intellectuelle du XVIII^e siècle.

D'une part, l'allonymie du baron légitime le discours en construisant la figure d'auteur qui anime le péritexte et l'ethos du locuteur. Emergent ainsi les personnages dont l'autorité est d'autant plus forte qu'elle est indissociable de leur caractère composite et imaginaire. Et d'autre part, elle révèle l'un des traits les plus intéressants de l'auctorialité collective du baron car, par le texte qu'il rajoute à celui de l'auteur qu'il traduit, c'est Holbach philosophe lui-même qui se fond dans cet altérité auctoriale, qui la modifie comme de l'intérieur en lui imputant ses propres traits et crée ainsi une entité à la fois hybride et collective qu'il fait passer pour unie. Ces figures d'auteur sont donc les personnages dans lesquels se projette l'auteur Holbach, ou au moins, dans lesquels se réfléchissent les aspects de son existence d'auteur « collectif » qui se tient obstinément derrière la scène. Hobach n'avance de lui que les figures dont il peuple un monde à la fois possible et effectif des philosophes, penseurs et hommes de

6 Voir l'introduction d'Ulla Kölving au *Diner du comte de Boulainvilliers*. Éd. U. Kölving. In *OCV*, 63A (1990), 291–408 : 299–300.

7 Dans son introduction au *Diner du comte de Boulainvilliers*, Ulla Kölving attire l'attention sur une lettre de Dupan à Freudenreich du 15 février 1768 où le premier observe que « Voltaire serait bien fâché qu'on ne le crût pas l'auteur des ouvrages qu'il désavoue », et qu'il « passe sa vie à faire des enfants que personne ne peut méconnaître et à les désavouer dès qu'ils sont connus » (*Corr.*, D14755, commentaire), cité dans *Diner du comte de Boulainvilliers*, 297.

8 Voir André Morellet. *Mémoires*. Paris : Mercure de France, 2000, 152.

lettres qui disséminent la pensée des Lumières telle qu'elle est conçue par le baron. Ces figures sont à la fois personnages historiques et auteurs de fiction.

Dans son travail de traducteur, Holbach prend donc l'auctorialité moins comme source du texte que comme une valeur ajustable aux besoins du message qu'il adresse au lecteur. Elle peut être renforcée, réifiée, accentuée, mise en avant, ou bien, diluée, transformée, estompée, cachée, détournée.

Tournons-nous finalement vers la question de la conception d'autorité discursive impliquée dans la manipulation holbachique de la puissance auctoriale. Qu'est-ce que ces créatures d'auteur holbachiques nous apprennent-elles sur le concept d'autorité discursive qui les sous-tend ? Quelles en sont les conséquences stratégiques pour le travail du baron ? Bien qu'une réponse définitive à la première question ne puisse être envisagée ici, quelques observations pourraient aider à mieux la situer dans le cadre des problématiques déployées dans ce chapitre. D'abord, les figures d'auteur holbachiques soulignent à la fois la radicale mise en question de l'autorité discursive et sa plasticité. Elles font comprendre à la fois sa fragilité et sa nécessité logique. Elles soulignent surtout sa malléabilité. Celle-ci est implicite dans l'article « AUTORITÉ dans les discours et dans les écrits » de Diderot dans l'*Encyclopédie*, comme elle l'est dans *Leviathan* de Hobbes (1651) et dans l'interprétation de celui-ci que propose Jean-Pierre Cléro[9]. Les deux idées essentielles qu'on pourrait tirer de l'article de Diderot sont, d'abord, que la critique des autorités traditionnelles qu'il propose constitue un pas dans l'instauration d'une nouvelle autorité, et ensuite, que cet article est lui-même l'outil par lequel l'encyclopédiste instaure son autorité au détriment de celles, traditionnelles, qu'il critique. En d'autres mots, cet article est un document historique qui permet d'observer que les forme de l'autorité se transforment et relaient sans perdre de la prégnance que chacune revendique pour elle-même. Dans ce cas précis, c'est-à-dire dans le cadre de l'épistémè encyclopédiste, la raison et l'autorité que celle-ci légitime se renforcent mutuellement, et relancent ainsi la circularité du fonctionnement de l'autorité du discours et de l'orateur – le premier prête l'autorité au second et vice versa – tout en déplaçant cette autorité du côté des encyclopédistes[10]. Hobbes, de sa part, insiste sur la mobilité des figures qui incarnent l'autorité et sur leur caractère symbolique ou fictif. Cette double mobilité des figures qui incarnent l'autorité – elles se relaient et sont modifiables – est parfaitement reconnaissable dans les figures d'auteur construites par le baron. Leur caractère mouvant et composite est la conséquence des manipulations des textes que le

9 Dans *Qu'est-ce que l'autorité*. Paris : Vrin, 2007.

10 Voir Denis Diderot. « AUTORITÉ dans les discours et dans les écrits », *Encyclopédie*, 1, 900b.

baron leur attribue. Elles tendent à confirmer qu'il n'existe pas un moment où l'autorité s'effondre et n'existe plus. Plutôt, l'autorité ne cesse de tourner d'une figure transitoire à une autre. Les analyses de Jean-Pierre Cléro suggèrent que l'autorité n'existe qu'en représentation et se réalise dans la perception qu'en a le destinataire du discours ou de l'image qui la porte. Les traits essentiels de l'autorité sont assimilables à une illusion, ou à une persuasion. Plus ou moins prononcé ou agissant selon le contexte dans lequel elle prend forme, son aspect illusoire est nécessaire à son fonctionnement. Mais pour que l'autorité fonctionne, son aspect fictif doit rester caché. L'autorité est fictive au sens où la valeur au nom de laquelle elle s'exerce – par exemple, la raison, dans le cas des Lumières – est une construction culturelle, non un absolu transhistorique. On l'observe d'ailleurs partout dans le monde qui est le nôtre aujourd'hui. On voit, là encore, toute l'utilité de ces analyses pour réfléchir aux figures auctoriales holbachiques dont la construction et le caractère fictif épousent les traits mis en avant par Jean-Pierre Cléro : d'une part, la nécessité des personnages plus ou moins fictifs pour le bon fonctionnement de l'autorité, surtout pour une autorité nouvelle qui tente de s'imposer ; et d'autre part, son caractère construit et imaginaire, qui non seulement n'entame pas son efficacité, mais qui en est, au contraire, la condition nécessaire[11].

Observons, pour finir, la valeur stratégique de cette malléabilité de l'autorité du discours. Le baron conforme ses Davisson, Gordon, Trenchard, Annet et d'autres figures anglaises au modèle du sage dont la critique de l'orthodoxie politique et religieuse est motivée par le souci du bien-être de son prochain, du bien public et d'une société plus juste et plus tolérante. Ces figures visent principalement à convaincre le public, et les autorités en tout premier lieu, de l'existence des auteurs qui correspondent aux modèles projetés comme désirables par les philosophes et qui sont tellement nombreux que leur force et leur distribution géographique les mettent en situation de force face aux autorités françaises. Holbach leur fait exprimer les idées qui correspondent à celles élaborées dans la tradition contestataire française, qui nourrit ses propres positions. En effaçant leur étrangeté, il leur fait incarner les personnages conformes au modèle d'auteur promu par les Lumières en France. Ces textes font ainsi émerger toute une pléiade d'auteurs aptes à convaincre les autorités de la force de ceux qui assiègent les positions orthodoxes, en France comme en Angleterre. Tel qu'il se dégage de la production holbachique, ce front uni est pourtant une construction du baron et de ses collaborateurs.

11 Cléro. *Qu'est-ce que l'autorité*, 10–12, 15, 40.

Du côté de la réception, l'efficacité de ces volumes et des figures d'auteur qui la portent est indéniable : en 1771, le chancelier Séguier croit que *La Contagion sacrée* est la traduction de Trenchard, et que « les haines nationales se taisent » quand il s'agit de promouvoir l'impiété[12]. Le *Catalogue* de « livres philosophiques » de la Société Typographique de Neuchâtel, reproduit par Robert Darnton dans *Édition et sédition* (1991), montre que la production du baron représente la totalité de la pensée hétérodoxe de provenance non-française disponible en France en 1775. De plus, sur la liste des ouvrages clandestins qui traitent de la religion les plus commandés auprès du même éditeur, les six premières places sont occupées par les livres de l'atelier holbachique, et deux d'entre eux – *De la cruauté religieuse* et *La Contagion sacrée* – arborent sur leur page de titre « traduit de l'anglois ». Cela donne une idée sur l'importance des traductions sorties de l'atelier du baron dans le façonnage de l'image des Lumières anglaises en France.

En conclusion, si tant est que le travail de traducteur du baron puisse rajouter quelques éléments à notre compréhension d'Holbach philosophe et stratège, remarquons que ce n'est évidemment pas un hasard si ce travail soit accompli par un noble récent mais d'origine modeste, puis élève brillant éduqué aux Pays-Bas, auteur français né de langue et de culture allemande, maîtrisant parfaitement l'anglais parlé et écrit, néerlandophone et italianisant. Le contexte qui le place au centre de l'entreprise traductive et transculturelle dont témoignent ses traductions fait coexister l'universalisme du discours des Lumières avec la méconnaissance généralisée des langues modernes. On le mesure si l'on songe que l'*Essay concerning Human Understanding* (1690) de Locke est d'abord connu sur le continent dans sa traduction latine. Tout porte à penser qu'à cette époque-là, le baron allemand était bien placé pour monter une production pareille et pour induire chez les défenseurs de la *doxa* le sentiment d'être assiégés dont témoignent les observations de Séguier. La philosophie des Lumières repose sur la confiance en la force démiurgique du langage, dont dépend sa capacité de changer le monde. Le travail d'Holbach traducteur indique que cette confiance n'est pas du tout incompatible avec une conception de la vérité comme construction discursive, comme conséquence du maniement des signes.

12 Voir Antoine-Louis Séguier, *Réquisitoire de Mr Séguier, Avocat Général au Parlement de Paris, Sur lequel est intervenu l'Arrêt du Parlement du 18 août 1770, qui condamne à être lacérés et brûlés différents livres ou brochures, comme impies, blasphématoires, et séditieux* [...]. Paris : Imprimé par ordre exprès du Roi, 1771, 10.

Références bibliographiques

Cléro, Jean-Pierre. *Qu'est-ce que l'autorité*. Paris : Vrin, 2007.

Collins, Anthony. *A Discourse of the Grounds and Reasons of the Christian Religion*. London : s.n., 1724.

Diderot, Denis. « AUTORITÉ dans les discours et dans les écrits », *Encyclopédie*, I, 900b.

Holbach, Paul-Henri Thiry d', trad., *Art de la verrerie de Néri, Merret et Kunckel*. Paris : Durand et Pissot, 1752.

Jeandillou, Jean-François. *Esthétique de la mystification*. Paris : Minuit, 1994.

Kozul, Mladen. *Les Lumières imaginaires. Holbach et la traduction*. Oxford : Voltaire Foundation (« Oxford University Studies in the Enlightenment »), 2016.

Morellet, André. *Mémoires*. Paris : Mercure de France, 2000.

Séguier, Antoine-Louis. *Réquisitoire de Mr Séguier, Avocat Général au Parlement de Paris, Sur lequel est intervenu l'Arrêt du Parlement du 18 août 1770, qui condamne à être lacérés et brûlés différents livres ou brochures, comme impies, blasphématoires, et séditieux* [...]. Paris : Imprimé par ordre exprès du Roi, 1771.

Vercruysse, Jeroom. *Bibliographie descriptive des imprimés du baron d'Holbach. Nouvelle édition revue et augmentée*. Paris : Garnier, 2017 (1 éd. Paris, 1971).

Voltaire. *Diner du comte de Boulainvilliers*. Éd. U. Kölving. In *OCV*, 63A (1990).

5

The Role of Prophecies: Baron D'Holbach as a Translator of Anthony Collins

Jacopo Agnesina

1 Introduction

In his *Lettres anglaises*,[1] Voltaire's admiration for England ranges from science and philosophy to the form of government. Many other French intellectuals shared his position. Baron d'Holbach was not one of them: in his *Système social*,[2] he openly opposed the Anglomania[3] and expressed a general aversion to England. This position was reinforced during the short stay in Hempton, in 1765, when the baron was the guest of his beloved friend the Shakespearean actor David Garrick.

Of this journey, we have a brief but interesting report from their common friend Denis Diderot, in two letters to Sophie Volland. According to Diderot, the baron "left for this country prejudiced; he received the most pleasant reception there, enjoyed the finest health, however, he came back discontented".[4]

1 Voltaire. *Lettres écrites de Londres sur les Anglois, et autres sujets*. Basle [London]: [Bowyer], 1734.

2 See *ss*, II, chap. 6, 65–75. D'Holbach addresses his criticism to the form of government, to the role of the King and the House of Lords, pointing out that the freedom of that country is not consistent: the liberty doesn't extend to anyone and is used only for mere economics purposes. That stated, d'Holbach asks: "Can a venal, vicious, corrupt Nation therefore retain its freedom for a long time? She does not care about this freedom, as much as it gives her the means to enrich herself. Freedom, in order to be felt and preserved, requires noble, courageous, virtuous souls; otherwise, it degenerates into license, and ends up becoming the victim of the master who will have the means to corrupt her" ("Une Nation vénale, vicieuse, corrompue peut-elle donc long-tems conserver sa liberté? Elle ne fait cas de cette liberté, qu'autant qu'elle lui procure les moyens de s'enrichir. La liberté, pour être sentie et conservée, demande des ames nobles, courageuses, vertueuses; sans celà elle dégénere en licence, et finit par devenir la proie du maitre qui aura de quoi corrompre", ibid., II, 73). All translations in this chapter are mine, unless otherwise noted.

3 On Anglomania see Edouard Tillet. *La Constitution anglaise, un modèle politique et institutionnel dans la France des Lumières*. Aix-en-Provence: Presses universitaires d'Aix-Marseille, 2001. In particular, chap. 1: "La nouvelle appréhension du 'génie' du peuple anglais".

4 "Le Baron [...] est parti pour ce pays, prévenu; il y a reçu l'accueil le plus agréable, il y a joui de la plus belle santé, cependant il en est revenu mécontent", Denis Diderot. *Lettres à Mademoiselle Volland*. In *Œuvres complètes de Diderot*. Eds. J. Assézat and M. Tourneux. Paris: Garnier, 1876, Letter n° 92 ("A Paris, le 20 septembre 1765"), 179.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2022 | DOI:10.1163/9789004516847_007

Notwithstanding the great attention Garrick paid to d'Holbach, the baron didn't enjoy the stay, tormented by the hypocrisy of English society: absolutism disguised as a democracy, secularism plagued by bigotry and a fierce aversion to any heterodox way of thinking. Diderot continues, adding details about d'Holbach's stay in England: "there are plenty of deists; there are hardly any atheists; those who are, are hiding it. An atheist and a criminal are almost synonymous names to them".[5]

Within the circle of d'Holbach's anglophone friends,[6] beside the Englishman Garrick, we can mention Adam Smith and David Hume. They were certainly Britons but they were not properly part of the mainstream 'Anglomania': they were members of a distinctly Scottish Enlightenment. This movement, if we can trace a link, was highly indebted to the Englishmen of a previous generation and a more extreme party: namely the so-called Free-thinkers or, in general, the English deists.

It is highly probable that d'Holbach was acquainted with Free-thinkers' works well before his short stay in England; but, curiously, it was just after his return to France, that he started editing a French version (that seems more than a simple translation) of Anthony Collins' *Grounds and Reasons of the Christian Religion*[7] and *Scheme of Literal Prophecy Considered*.[8] These texts would be merged in the *Examen des prophéties* and, to some extent, would also influence *L'Esprit du judaïsme*.[9]

Ground and Reasons is the work that opens the long debate between Collins and his adversaries that will end only in 1729 with *A Discourse concerning Ridicule and Irony in Writing*.[10] In the second part of *Grounds and Reasons*, Collins argues against the theory of William Whiston, who maintained that the prophecies of the Old Testament were literally fulfilled in the New Testament. However, Whiston pointed out that, following the current Biblical

5 "Les déistes y sont sans nombre; il n'y a presque point d'athées; ceux qui le sont s'en cachent. Un athée et un scélérat sont presque des noms synonymes pour eux", ibid., Letter n° 93 ("6 octobre 1765"), 185.

6 Alan Charles Kors. *D'Holbach's Coterie: An Enlightenment in Paris*. Princeton: Princeton University Press, 1976; reprinted Princeton: Princeton University Press, 2015.

7 Anthony Collins. *A Discourse of the Grounds and Reasons of the Christian Religion*. London: s.n., 1724.

8 Anthony Collins. *The Scheme of Literal Prophecy Considered: In a View of the Controversy Occasion'd by a Late Book, Intitled, A Discourse of the Grounds and Reasons of the Christian Religion*. London: Printed by T.J., 1726.

9 D'Holbach. *L'Esprit du judaïsme ou Examen raisonné de la loi de Moyse, & de son influence sur la religion chrétienne*. Londres [Amsterdam]: [M.-M. Rey], 1770.

10 Anthony Collins. *A Discourse concerning Ridicule and Irony in Writing*. London: Brotherton, 1729.

canon, it is not possible to literally reconcile the meaning of a prophecy in the Old Testament with the New Testament. The fault lay with a Jewish forgery: soon after the time of Christ, the Jews maliciously changed the text of the Old Testament to discredit Christ and Christianity. Whiston, therefore, wanted to restate and rewrite the text of the Bible to find the natural agreement between the Old Testament's prophecies and the New Testament report. He maintains that, in this way, he can cast new light even on the messianic prophecy, the coming of Christ.[11] Collins, on the one hand, disagrees with Whiston's project and mocks him for his insolent attempt, but on the other hand, in the long "Conclusion: Containing an Account of Mr. Whiston himself", he defends Whiston from his opponents, claiming that everyone has the right to assert his own ideas – this is an echo of what Collins had said in his *Discourse of Free-thinking*.[12] In the first part of *Grounds and Reasons*, Collins follows his master, John Locke, according to whom prophecies are the only fundament of the Christian Religion. However, Collins claims that they have to be understood in a mystical, allegorical or typological sense, rather than literally. Collins explains that the rules of this kind of interpretation were disclosed by Guillelmus Surenhusius,[13] a Dutch Professor of Hebrew; Surenhusius received these rules from a Rabbi who still practised this allegorical interpretation of sacred texts, which according to him was the common way of interpretation in ancient time. Collins' combative rhetoric is full of insinuations: a deeper analysis of *Ground and Reasons* shows that the Free-thinker aims to demonstrate how fragile was the only ground of Christian religion (as he points out), so fragile that, to some extent, it can be considered inconsistent or even ridiculous. The *Scheme of Literal Prophecy Considered* is a continuation of this controversy. This long, erudite essay includes new arguments in reply to criticisms made by reverend Samuel Chandler,[14] but, in the end, its line of reasoning does not differ much from that in *Grounds and Reasons*.

---

11 William Whiston. *An Essay Towards Restoring the True Text of the Old Testament: And for Vindicating the Citations Made Thence in the New Testament*. London: Senex, 1722.

12 Anthony Collins. *A Discourse of Free-thinking, Occasion'd by the Rise and Growth of a Sect call'd Free-thinkers*. London: s.n., 1713.

13 Guillelmus Surenhusius. *Biblos katallages ex veterum theologorum Hebrœorum formules et modis*. Amsterdam: J. Boom, 1713. Collins refers to a review that Michel de la Roche paid to Surenhusius. Cf. M. de la Roche. *Memoirs of Literature, Containing a Large Account of many Valuable Books, Letters, and Dissertations upon several Subjects, etc*. London: Knaplock and Vaillant, 1722, VI, 115–116.

14 Samuel Chandler (1693–1766) was a nonconformist minister and a polemicist pamphleteer. He was an impassioned proponent of civil and religious liberty, advocating freedom of conscience and the appeal to reason in matters of belief. In *Vindication of the Christian Religion* (1725) and *Reflections on the Conduct of Modern Deists* (1727) he defended the

2 D'Holbach's *Examen* and Collins' *Grounds and Reasons*

In the cover page of the *Examen*, d'Holbach refers to the text as "translated from English"; in the "Avertissement", he writes that the work is by the well-known Anthony Collins, author of the famous *Discours sur la liberté de penser*,[15] and that the work appeared for the first time in 1724 in octavo, with the title of *A Discourse on the Grounds and Reasons of the Christian Religion*. The following "Table of Contents" is quite accurate and reflects the division in chapters of Collins' original text, but it refers only to the first part of *Grounds and Reasons*. French readers, however, will discover at the end of this part that there is a second one and that this latter is only summarized within the *Examen*. On the style of this "Table of contents", there is nothing to say, except that d'Holbach takes some freedom in the translation, in accord with his general approach to this work. For instance, in the title of chapter 7, the fact that the Old Testament's prophecies weren't fulfilled implied that Christianity was "false" (for Collins) – while d'Holbach writes that Christianity was "*une imposture*". It is a small difference indeed, but it reveals the typical style of d'Holbach's recurrent changes to the original work.

---

authority of Scriptures against deists, in particular against Collins. Later he entered in a controversy with another deist, Thomas Morgan, writing a reply to *The Moral Philosopher* (1738–1740). Cf. Samuel Chandler. *A Vindication of the Christian Religion. In two parts. I. A discourse of the nature and use of miracles. II. An answer to a late book entitled, A discourse of the grounds and reasons of the Christian religion*. London: Printed for S. Chandler, 1725.

15 The first French translation of *Discourse of Free-thinking*, in 1714, was by the Dutch publisher Henri Scheurléer and the Huguenot Jean Rousset de Missi (Anthony Collins. *Discours sur la liberté de penser. Écrit à l'occasion d'une nouvelle secte d'esprits forts, ou de gens qui pensent librement. Traduit de l'anglois et augmenté d'une lettre d'un médecin arabe*. Londres: s.n., 1714). The text was deeply criticized by the Genevan Calvinist minister Bénédict Pictet in his *Traité contre l'indifférence des religions* (Bénédict Pictet. *Traité contre l'indifférence des religions où l'on établit les fondemens de la vraye religion et l'on répond aux principales objections des athées, des deists & autres Libertins*. Gèneve: Cramer et Perachon, 1716). Collins replied to Pictet in 1717 – and this was the only direct reply that Collins devoted to the critics of the *Discourse* – in the periodical *Nouvelles littéraires* edited by Henri Du Sauzet, a close friend of Pierre Des Maizeaux. In this article, Collins tries to defend his position and blames the poor translation of his *Discourse* as a source of misunderstanding (cf. H. Du Sauzet, ed., *Nouvelles littéraires contenant ce qui se passe de plus considérable dans la République des lettres*. La Haye: Du Sauzet, 1717, "Du Samedi 24 Avril"). Maybe for this reason, a second edition of the *Discourse* "*revue & corrigée*" appeared in the same year (Anthony Collins. *Discours sur la liberté de penser, et de raisonner sur les matieres les plus importantes. Ecrit à l'ocasion de l'accroissement d'une nouvelle secte d'esprits forts. Ou de gens qui pensent librement. Traduit de l'anglois, seconde édition révuë & corrigée*. Londres: s.n., 1717).

Before moving to the body of text, it is worth recalling that in d'Holbach's edition, both the dedicatory letter – short in length and interest – and the long and important "Preface to the Reader" which contains "An Apology for Mr. Whiston's Liberty of Writing" are missing. The latter is a 59-page preface that, in the guise of a defence of Whiston, provides an apology for free debate, a sort of application to a real case of what Collins had already argued in the *Discourse of Free-thinking*, clearly stated on page 5 of the "Apology": "in matters of opinion, it is every man's natural right and duty to think for himself, and to judge upon such evidence as he can procure to himself, after he has done his best endeavours to get information".[16] Going back to d'Holbach's translation, it is clear already from the first paragraph how the French philosopher changes Collins' passages several times.

D'Holbach's changes are sometimes in the form of additions to the original text. On page 4 of the *Examen*, we encounter one of the few statements written by d'Holbach himself that is not to be found in the original *Grounds and Reasons*. D'Holbach writes in a footnote: "it is good to notice that among the disciples of Jesus, even before he ascended to heaven, there were already unbelievers. This proves to us that we owe indulgence to those who would have the misfortune to doubt this fundamental truth of the Christian Religion at the end of the 18th century".[17] This *excusatio non petita* (as it is easy to argue that d'Holbach puts himself among these *incrédules*), has a strong argumentative and ironical value: the incredulity of Christ's disciples, the same who met him in person, should excuse the incredulity of persons who live over 18 centuries afterwards. On page 68 d'Holbach adds another footnote, absent from Collins, in which he explains to his readers that the ancient written Hebrew had no vowels and that the Masoretic punctuation was invented and introduced in Scriptures during the 4th century to solve this problem. This informative footnote takes a different turn in its second part, where d'Holbach writes: "in the past, Jewish priests only held the secret of reading Scripture and placing the vowels: today the text of the Old Testament depends on a copyist or a printer".[18] D'Holbach seems to question the consistency of the Old Testament: in the past, its true meaning was a secret in the hand of the Jewish Priests, and

16 Collins. *A Discourse of the Grounds and Reasons*, v.

17 "Il est bon de remarquer que parmi les disciples de Jésus, avant même qu'il fût remonté au ciel, il se trouvait déjà des incrédules. Ce qui nous prouve que nous devons de l'indulgence à ceux qui auroient le malheur de douter de cette vérité fondamentale de la Religion Chrétienne au bout de 18. siecles", *EX*, 4.

18 "Autrefois les Prêtes Juifs avoient seuls le secret de lire l'Ecriture et de placer les voyelles: aujourdhui le texte de l'ancien Testament dépend d'un copiste ou d'un imprimeur", ibid., 68.

nowadays, precisely because of the singularity of the language in which it was written, the text can be altered by its editing or printing.

The major changes to the text, however, are aimed at adapting Collins' book to a French audience. For this reason, for example, while Collins refers only to the "Church of England", quoting a short piece of the 7th of the 39 articles of the Church of England ("in the Old Testament everlasting life is offer'd to mankind by Christ"), d'Holbach does not refer specifically to the 39 articles, but generally to "all the sects of the Christian Religion".[19] For similar reasons, at the end of chapter 10, d'Holbach does not translate a paragraph in which Collins quotes a passage from a letter sent by Simon Ockley[20] to William Wotton;[21] Ockley states that it is preferable to be guided by a Jew in the reading of the Holy Texts, as Surenhusius was. Most probably, d'Holbach did not translate this passage for a practical reason: French readers perhaps did not know the existence of those scholars and divines, so that the quotation would have lost its relevance.

As stated, *Grounds and Reasons* is composed of two parts. In the second one, the Free-thinker dismantled the strategy of reform that William Whiston applied to the Bible. For Whiston, Old Testament's prophecies are fulfilled in the New Testament in a literal sense. But the two senses don't match anymore, because the Jews, at the time of Christ, constructed the text to undermine Christianity. Therefore, Whiston aimed to present a revised version of the Old Testament, which should re-establish the text's original meaning. Collins, in this second part, discussed with exactness Whiston's position; however, at the same time, he is very argumentative. D'Holbach chooses not to translate this part but limits himself to a short resume for, as he writes, "the second part of this work is purely controversial".[22] Given the nature of the text, d'Holbach considers that a complete translation is of no use for his readers: this is another instance of the strategy of adaptation that d'Holbach uses all along in his edition of Collins' books. Frenchmen were probably not aware of the controversy.

19 "[T]outes les Secte de la Religion Chrétienne", ibid., 13.

20 Simon Ockley (1678–1720), educated at Queen's College in Cambridge, then fellow of Jesus College and appointed Adam Professor of Arabic, was a British Orientalist. In all his writings, he underlines the importance of the study of Oriental literature for the understanding of Christian theology and of the Sacred text. There is no monograph on his thought. However, for more information see the unpublished Doctoral thesis, A.M.A.H. Kararah. *Simon Ockley: his contribution to Arabic Studies and influence on Western thought*. Cambridge, 1955.

21 William Wotton (1666–1727) was "a noted theologian, interested in the origins of the Christian religion and its roots in Judaism; a linguist, who developed original theories about the origins of language; and an antiquary", David Stoker. "William Wotton at Carmarthen." *Carmarthenshire Antiquary* 44 (2008).

22 "La seconde partie de cet Ouvrage est purement polémique", *EX*, 111.

However, notably, d'Holbach summarizes with accuracy the second part of *Grounds and Reasons*, outlining the core of the question in only six pages. Notwithstanding d'Holbach's efforts, arguably, his readers, missing a full translation, lost out on an excellent piece of irony, one of the most successful made by Collins. The Free-thinker used all the strategies to turn Whiston's position into ridicule, thus generating, through this literary device, a strong doubt in the reader about the credibility of the Old Testament.

D'Holbach, however, recognizes the importance of ridicule and irony and tries, in his translation, to mimic the rhetorical strategies and the polemical language used by Collins. A proof of the 'strategy of ridicule', typical of Collins' writing, can be seen on page 61 of the *Grounds*. The Free-thinker wrote that the discovery of Surenhusius was "a most lucky accident", referring to the fortuitous meeting with the Rabbi who knew the rules of the allegorical reading of Scriptures. Collins compared this event to the anecdote of Luther talking to Satan, who unveils to the great reformer the arguments "for the abolition of the sacrifice of the mass".[23] Collins ironically added that "the Rabbin establishes Christianity, and the devil Protestantism!"[24] D'Holbach translates the whole passage introducing an alteration at the end. While Collins compared, directly and by himself, Christianity established by the Rabbi and the Protestantism established by Devil, d'Holbach attributes this comparison to Surenhusius.[25] Actually, the comparison is absent in the 1713 edition of Surenhusius' book. This probably means two things: first, d'Holbach never read the original text of Surenhusius; and second, he misunderstood that this little piece of irony was written by Collins himself instead of Surenhusius.

---

23 Collins refers to what Luther wrote in his *De Abroganda Missa Privata* (1522). In the text Luther records that the Devil woke up him one day at midnight, telling him that, for all the time he was a minister of Church, he has been guilty of idolatry, because instead of adoring the body and blood of Christ, he has in fact adored only bread and wine.

24 Collins. *A Discourse of the Grounds and Reasons*, 61.

25 The full passage of Collins is: "Thus by a most lucky accident of Mr. Surenhusius's meeting and *conference* with a learned allegorical *Rabbin*, are the *rules* by which the apostles cited and apply'd the Old Testament, discover'd to the world; to which they had been for several ages lost, as has been observ'd from the rev. doctors Stanhope and Jenkin, abovemention'd. Which *conference* seems not, in its nature and consequence, much unlike that between Luther and the *devil*. Luther reports himself to have had frequent conferences with the devil; in one of which he pretends he receiv'd from him the *arguments* for the *abolition of the sacrifice of the mass*, which he urges in his book, *De Abrog. Miss. Privat*. The Rabbin establishes christianity; and the devil protestantism!", ibid., 61. The end of the translation of d'Holbach, which differs from the original is: "Luther raconte lui-même que dans une des conférences qu'il eut avec Satan il reçut de lui les argumens en faveur de l'abolition du sacrifice de la Messe dont il se sert dans son livre sur *l'abrogration des Messes privées*. Selon M. Surenhusius le Rabbin établit le Christianisme de même que, selon Luther, le Diable avoit établi la Religion Protestante", *EX*, 70–71.

D'Holbach adds radical insinuations to Collins' text. He also adapts the text to meet his readers' education and their anti-Christian ardour. For these reasons, it is worth noting how d'Holbach recreates, with remarkable details, the footnote where Collins quoted a list of clandestine manuscripts (some of which, at least at the time of Collins, were very hard to find): among them are some Hebrew works such as Isaac ben Troki's *La fortification de la fé*, Saul Levi Mortera's *Providencia divina de Dios con Israel* and Isaac Orobio's *La Prevenciones divinas contra la vana Idolatría de las gentes*. Besides these, it is worth mentioning Johann Christoph Wagenseil's *Tela Ignea Satanae*,[26] which will reappear in d'Holbach's translation.

Also striking is the way in which d'Holbach translates the word "deist" throughout the *Examen*: rather than "*déistes*", he uses "*incrédules*". The term "deist" raises strong theoretical and historical difficulties, as it is hard to distinguish between a deist, a theist, an atheist and a person who believes in natural religion.[27] The term "*incrédule*", precisely because it is less specific, is more effective in encompassing d'Holbach audience.

3 D'Holbach's *Examen* and Collins' *Scheme of Literal Prophecy*

In the *Examen*, the translation and the summary of *Grounds and Reasons* are followed by an "Extrait de l'Ouvrage qui a pour titre: Examen du Systême de ceux qui prétendent que les Prophéties se sont accomplies à la lettre. The Scheme of literal Prophecy considered, etc". The original text is again from Collins and is a part of the *querelle* on the prophecies. D'Holbach does not provide a literal translation, as he did for the first part of *Grounds and Reasons*, but summarizes and reworks the original text; as he writes,

> to spare the reader the disgust of too much erudition and a crowd of quotations drawn most often from an infinity of theological works totally unknown to French readers, we thought we should only give an extract of the strongest reasons advanced by the author to justify his opinions.[28]

26 Johann Christoph Wagenseil. *Tela ignea Satanae: Hoc est, arcani, & horribiles Judaeorum adversus Christum, &* [*christiana*]*m religionem libri.* Altdorfii Nicorum: J.H. Schönnerstaedt, 1681.

27 On the use of the terms "deism" and "atheism" in the British context see Wayne Hudson, Diego Lucci and Jeffrey R. Wigelsworth, eds., *Atheism and Deism Revalued: Heterodox Religious Identities in Britain 1650–1800*. London: Routledge, 2016.

28 "Pour épargner au lecteur le dégoût d'une érudition trop fastidieuse et d'une foule de citations tirées le plus souvent d'une infinité d'ouvrages Théologiques totalement inconnus

The lines that follow, within inverted commas, are a literal translation of the text of the dedicatory letter of the *Scheme*.[29] The text explains Collins' argument in *Grounds and Reasons*, and the reasons for the composition of its continuation, the *Scheme of Literal Prophecy*.

Unlike the translation of the *Grounds*, in d'Holbach's text, from the first page, we do not know how the paragraphs in the two texts correspond, and that makes a bit cumbersome the comparison between the two works. It is certain that one of the main features of the text is lost, by d'Holbach's own admission: the original footnotes' extreme erudition and richness, both of which were not an affectation on the part of Collins, but part of his rhetorical approach. The main strategy adopted by d'Holbach in 'translating' the *Scheme* is therefore to summarize it. Sometimes d'Holbach skips one or more chapters of the *Scheme*, so that the translation becomes, slowly but surely, a concise summary, often with missing parts.

The first edition of Collins' *Scheme of Literal Prophecy* (1726) is in two volumes. Of the second volume, d'Holbach skips the first two chapters and goes to chapter 8 (following Collins' numeration). This chapter gives an allegorical interpretation of the five prophecies that were already discussed in *Grounds and Reasons*. D'Holbach does not translate the entire chapter, but only reminds the reader that, to satisfy the messianic expectation to which Christ appeals, it is necessary that these prophecies should be read in a typological sense: "in short, [Collins] shows that these prophecies can by no means suit the Messiah if we take them literally".[30] Now, d'Holbach jumps to the end of chapter 9 and quotes verbatim Blaise Pascal, reproducing a passage that Collins already quoted in the original French. In this extract, Pascal advocates the importance of the prophecies for the Messianic mission of Christ. Then, d'Holbach quotes Tertullian, who attacked the Marcionites for focusing only on miracles at the expense of prophecies. At this point, d'Holbach jumps back twenty pages, which confirms how free is the translation of this second volume of the *Scheme of Literal Prophecy*. Here the baron again summarizes Collins' text. After a few pages, he translates and quotes within inverted commas a page from the *Scheme*: he probably wants to inform the reader that the text here is literally translated. After a while, he quotes a passage from Cicero's *De Natura Deorum*: "you combat me with hearsay for your weapon, but what I ask of you

au lecteur François, l'on a cru ne devoir donner qu'un extrait des raisons les plus fortes alléguées par l'auteur pour justifier ses sentimens", *EX*, 120.

29 Ibid. Cf. Collins. *The Scheme of Literal Prophecy*, I, 8.

30 "En un mot il fait voir que ces Prophéties ne peuvent nullement convenir au Messie, si on les prend à la lettre", *EX*, 180.

is proof",[31] in which the character of Cotta asks Balbus to speak rationally and not to use the popular way of speaking. It is crystal clear that, for d'Holbach, the erudite and academic way of writing that Collins adopted in his *Scheme* did not suit his goals. Again, we have to pay attention to the audience that d'Holbach had in mind when he wrote these 'translations'.

As in the translation of *Grounds and Reasons*, d'Holbach quotes in full the citations of French authors. There is a quotation from Bernard le Bovier de Fontenelle;[32] a long excerpt of Jean Le Clerc on the divisions between Protestants and Catholics; then a very ironical passage from Louis Aubéry du Maurier, again on the matter of divisions within Christianity.[33] D'Holbach continues by summarizing Collins' text and quoting in full a new citation from Le Clerc, in which the theologian praises Grotius for having masterfully explained the connection between the Old and the New Testament. It is clear how d'Holbach tailors Collins' text for a French audience, quoting literally the citations that his readers have already in mind or, at least, with which they were probably more acquainted. An exception is a quotation from Richard Simon: d'Holbach chooses to skip entirely the text that in the *Scheme* is four pages long. There is no explanation of this choice, though it should be noted that Collins translated Simon in English in his quotation.

D'Holbach cuts, summarizes and adapts the text. A few times he makes additions. For example, after having translated entirely an extract of Flavius Josephus, where the famous Jewish historian shows that there wasn't a messianic expectation among the Hebrews at the time of Jesus, d'Holbach adds his own new conclusion for the first chapter, not a translation or a summary of Collins' text. A similar thing happens on page 146 of the *Examen*, where d'Holbach adds something that was not present in the *Scheme*. Speaking of the peace that, as it was prophesized, should embrace the Church of Christ, the baron writes: "we will easily feel that it is not in the Church that we should look for it because since its foundation it has only been a scene of animosity, schisms, quarrels and bloodshed".[34] Arguably d'Holbach wants to radicalize

31 "[R]umoribus mecum pugnas, ego autem a te rationes requiro" (Translated by H. Rackham. In Cicero. *On the Nature of the Gods*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1933). *EX*, 184. Cf. Collins. *The Scheme of Literal Prophecy*, II, 326.

32 *EX*, 140. Cf. Collins. *The Scheme of Literal Prophecy*, I, 40.

33 Louis Aubéry du Maurier (1609–1687) was an historian; son of a French ambassador, he followed his father around Europe. The quotation from du Maurier's *Mémoires* which we find in d'Holbach is also included in the article "Grotius" of Pierre Bayle's *Dictionnaire historique et critique* (cf. Aubéry du Maurier. *Mémoires pour servir à l'histoire de Hollande et des autres Provinces-Unies*. Paris: Jean Villette, 1637, 476).

34 "[O]n sentira facilement que n'est point dans l'Eglise que l'on doit la chercher, vû que depuis sa fondation elle n'a été qu'une scène d'animosité, de schismes, de querelles et de carnages", *EX*, 146.

more the anti-Christian position that in Collins was better concealed between the lines.

Also in the *Scheme*, d'Holbach recognizes the importance of the rhetoric of ridicule used by Collins. It is likely for this reason that he reproduces a long quotation in which he probably sees a 'preparation' for the following piece of ridicule. In chapter 8 of the *Scheme*, Collins split the pages into two columns; on one side, he put the text of the prophecy he wanted to analyse, while on the other side, an explication of the same prophecy. After that, he inserted a long series of explanatory notes. D'Holbach translates both the prophecies and the explications made by Collins but does not reproduce the apparatus of notes. D'Holbach, however, gives a literal quotation of what follows, i.e. the ironical, and anti-Christian comment of Rabbi Abarbanel: "Isti homines [the Christians] computationes faciunt, non quales cum rerum veritate convenient, sed quale expetunt. This means that Christians make calculations as they wish, without caring whether they are in accordance with the truth".[35]

Again, a passage from the *Examen* helps to characterize d'Holbach's potential audience: the *incrédules* fond of clandestine literature, fascinated by the libertines and by the new radical biblical criticism. D'Holbach considers a story taken from the *Toldos Jeschu* (or *Sepher Toledot Jeshua*): notably, he adds many more details to Collins' account, thus revealing his own interest in this anti-christian work, which was a heritage of the Hebrew tradition. While Collins simply wrote that the *Toldos* was a story of the life of Jesus made up by the Jews to discredit Christians, d'Holbach, on his side, gives more details and reports the core content of the story: that Jesus had a real father, a Roman whose name was Panthera (or Pandera); and that he was conceived by Mary outside the marriage, and not with the Holy Spirit. This account demolishes one of the most important prophecies of the Old Testament, according to which Christ himself demonstrated his divine origin, through birth from a Virgin woman. In addition to the *Toldos*, there are numerous sources in support of this story: it first appeared in Origen's *Contra Celsum*, composed in the 2nd century against the antichristian Celsus, who wrote about Panthera. Returning to the *Toldos*, it's fairly certain that Collins took the information from the Latin translation made in *Tela Ignea Satane*, which probably was the major source for d'Holbach

35 "Isti homines [the Christians] computationes faciunt, non quales cum rerum veritate conveniunt, sed quale expetunt. Ce qui veut dire que les Chrétiens font des calculs tels qui'ils les desirent, sans s'embarrasser s'ils sont conformes à la vérité", ibid., 167. Cf. Collins. *The Scheme of Literal Prophecy*, I, 191. In chapter 12 of the *Scheme*, we find the same layout used before; on the left, there is the prophecy, but, this time, on the right, there is the paraphrase made by Edward Chandler, Bishop of Lichfield and Coventry, that Collins quotes. D'Holbach choses to give a summary instead of reproducing the original layout as before: *EX*, 171. Cf. Collins. *The Scheme of Literal Prophecy*, I, 200.

as well. It must be said that d'Holbach wrote about this story in several works, and particularly in the *Histoire Critique de Jesus Christ*;[36] the story, at the time of d'Holbach, was a *topos* of libertine literature and was heavily used by the Radical Enlightenment philosophers as well.

The last group of noteworthy passages taken from the part of the *Examen* which 'translates' the *Scheme*, conveys a sort of empathy that d'Holbach seems to feel for Collins. The original title ("Of some of the Bishop Arts in Controversy" – where "Arts" should be read ironically) of chapter 13 of the *Scheme*, is not translated by d'Holbach: instead, he entitles this chapter "De l'intolérance Théologique" (which becomes chapter 6 in the *Examen*). In this chapter, the baron translates Collins literally, but between the lines, as said, one can sense a great empathy between the two authors. Collins here complains about the appeal to the secular arm by his adversaries:

> Another art, us'd by the Bishop, is calling in the aid of the Civil Magistrate against his Adversary; which is not only unlike a scholar and lover of truth, in a matter that ought to be determin'd by the force of argument, and as dishonourable as using a sword and pistol, against a man who has a sword only, but irrational, and anti-Christian.[37]

D'Holbach translates as follow:

> M. Collins lui fait sentir l'injustice d'un procédé peu digne d'un homme qui se pique d'aimer la vérité, que le raisonnement peut seul faire découvrir, et aussi lâche qu'il le seroit de se servir à la fois d'un pistolet et d'une épée contre un adversaire qui n'auroit pour toute arme qu'une épée [Mr. Collins makes him feel the injustice of a procedure that is unworthy of a man who prides himself on loving the truth, which reasoning alone can reveal, and that is as cowardly as it would be to make use of both a pistol and a sword against an adversary whose only weapon would be a sword].[38]

If not empathy then at least a common sense of purpose between the two thinkers comes to light soon after. After those lines, two literal quotations

36 D'Holbach. *Histoire critique de Jésus-Christ, ou Analyse raisonnée des Évangiles*, [Amsterdam]: [M.-M. Rey], [1770].

37 Collins. *The Scheme of Literal Prophecy*, II, 392.

38 *EX*, 197.

in support of them follow, one from the Dissenter Samuel Chandler and the other from Arthur Sykes.[39] D'Holbach translates into French the two quotations (we find here, again, "deists" translated as "*incrédules*"). What Chandler states in these lines is very interesting, particularly in one passage that probably attracted both Collins and d'Holbach: "and because they are deny'd the liberty of reasoning freely [*the deists*], give themselves the greater liberty of invective; and, I am perswaded, do themselves and other much more hurt by insinuations, odious comparisons, covert yet bitter reflections, and false representations, than they could possibly do, by a fair, open, advocacy of their objections for the consideration of wise and impartial men".[40] This reflection suits Collins' theories of Free-thinking, but can be warmly welcomed by d'Holbach too: when the liberty of expression is denied, aggressive rhetoric strategies spread, that try to reach the goal through a hidden attack instead of a peaceful discussion. It is worth remembering that, afterwards, when d'Holbach starts to openly assert his atheism, he encourages thinkers to express their position without concealing it with a rhetoric of dissimulation.

D'Holbach seems again vividly engaged with Collins' concerns when he summarizes in detail a sort of an 'apology from himself' written by the Freethinker at the end of the *Scheme*. But the baron adds more: a bold attack on Catholicism, which again is an adaptation of the text to the readers of his times. However, even if the attack wasn't present in Collins' text, we can argue that he would have endorsed it. D'Holbach writes

> that without the freedom of examination one establishes Hobbism, and that since then the Sovereign will decide despotically about the opinions which one should follow; or that Religion will degenerate into the most shameful superstition; as in the Roman Catholic countries where blind peoples are guided by rogue priests who claim to be infallible and punish all those who dare to examine.[41]

---

39 Arthur Ashley Sykes (1684–1756) was a religious writer and a controversialist. He endorsed the latitudinarian party and was a close friend of Bishop Benjamin Hoadley whom he supported during the Bangorian Controversy. He was also a friend and a student of Isaac Newton.

40 *EX*, 200. Cf. Collins. *The Scheme of Literal Prophecy*, I, 197.

41 "Que sans la liberté de l'examen on établit le *Hobbisme*, et que le Souverain décidera pour lors despotiquement des opinions que l'on doit suivre; ou bien que la Religion dégénérera dans la plus honteuse superstition; comme dans le pays Catholiques Romains où les peuples aveugles sont guidés par des Prêtres fripons qui se disent infaillibles, et font punir tous ceux qui osent examiner", *EX*, 204.

The *Examen* concludes with a short essay (30 pages long), entitled "Essai de critique sur les prophêtes et les prophéties de l'Antiquité". D'Holbach writes that this essay was translated from English but, unfortunately, we have not been able to identify the source. Mladen Kozul, in his article[42] on d'Holbach and the English deists, conjectures that the author could be d'Holbach himself.

4 Conclusions

It is clear, as stated in this chapter and as Kozul has already noted, that the *Examen* is not simply a translation. It included, in one text, two different works of Collins, published at a distance of two years, even if they are part of the same controversy on the prophecies of the Old Testament.

D'Holbach goes further than merging these two works. He uses raw material taken from Collins for his own goals. We lose the erudition of the English text, the richness of the notes and quotations; we often lose Collins' unique rhetoric of irony – which is not an end in itself, nor mere erudition but had a precise function: to discredit his adversaries, he uses irony or reduces them to ridicule. However, it is perfectly natural that this rhetorical apparatus would be of use only within the debate in Britain at the time when the *Grounds* and the *Scheme* were published. It is not surprising that d'Holbach does not care about that.

What is more interesting is to understand why and when d'Holbach goes beyond the *Grounds* and the *Scheme*: when he quotes Collins literally, when he literally cites the quotations made by Collins, or where he inserts *ex novo* his own reflections. These are clues that help us to understand which kind of readers d'Holbach addresses, and in what manner. He speaks to a French audience, interested in radical works (sometimes clandestine): an anti-Catholic and anti-Christian audience. In fact, what remains of the works of Collins is the bold attack on the foundation of Christianity. D'Holbach reaches this goal, on one hand, by stressing the importance of the prophecies, and, on the other hand, by showing how their fulfilment – literal or typological – was not accomplished.

42 Mladen Kozul. "D'Holbach et les déistes anglais: la construction des 'lumières radicales' à la fin des années 1760." In S. Stockhorst, ed., *Cultural Transfer through Translation. The Circulation of Enlightened Thought Europe by Mean of Translation*. Amsterdam: Rodopi, 2010, 279–295.

Bibliography

Aubéry du Maurier, Louis. *Mémoires pour servir à l'histoire de Hollande et des autres Provinces-Unies*. Paris: Jean Villette, 1637.

Chandler, Samuel. *A Vindication of the Christian Religion. In two parts. I. A discourse of the nature and use of miracles. II. An answer to a late book entitled, A discourse of the grounds and reasons of the Christian religion*. London: Printed for S. Chandler, 1725.

Cicero. *On the Nature of the Gods*. Trad. H. Rackham. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1933.

Collins, Anthony. *A Discourse concerning Ridicule and Irony in Writing*. London: Brotherton, 1729.

Collins, Anthony. *A Discourse of Free-thinking, Occasion'd by the Rise and Growth of a Sect call'd Free-thinkers*. London: s.n., 1713.

Collins, Anthony. *A Discourse of the Grounds and Reasons of the Christian Religion*. London: s.n., 1724.

Collins, Anthony. *Discours sur la liberté de penser. Écrit à l'occasion d'une nouvelle secte d'esprits forts, ou de gens qui pensent librement. Traduit de l'anglois et augmenté d'une lettre d'un médecin arabe*. Londres: s.n., 1714.

Collins, Anthony. *Discours sur la liberté de penser, et de raisonner sur les matieres les plus importantes. Ecrit à l'ocasion de l'accroissement d'une nouvelle secte d'esprits forts. Ou de gens qui pensent librement. Traduit de l'anglois, seconde édition révuë & corrigée*. Londres: s.n., 1717.

Collins, Anthony. *The Scheme of Literal Prophecy Considered: In a View of the Controversy Occasion'd by a Late Book, Intitled, A Discourse of the Grounds and Reasons of the Christian Religion*. London: Printed by T.J., 1726.

Diderot, Denis. *Lettres à Mademoiselle Volland*. In *Œuvres complètes de Diderot*. Eds. J. Assézat and M. Tourneux. Paris: Garnier, 1876.

Du Sauzet, Henri, ed., *Nouvelles littéraires contenant ce qui se passe de plus considérable dans la République des lettres*. La Haye: Du Sauzet, 1717.

Hudson, Wayne, Lucci, Diego, Wigelsworth, Jeffrey R., eds., *Atheism and Deism Revalued: Heterodox Religious Identities in Britain 1650–1800*. London: Routledge, 2016.

Kararah, A.M.A.H. Simon Ockley: his Contribution to Arabic Studies and Influence on Western Thought. Unpublished Doctoral thesis. Cambridge, 1955.

Kors, Alan Charles. *D'Holbach's Coterie: An Enlightenment in Paris*. Princeton: Princeton University Press, 1976; reprinted Princeton: Princeton University Press, 2015.

Kozul, Mladen. "D'Holbach et les déistes anglais: la construction des 'lumières radicales' à la fin des années 1760." In S. Stockhorst, ed., *Cultural Transfer through Translation. The Circulation of Enlightened Thought Europe by Mean of Translation*. Amsterdam: Rodopi, 2010, 279–295.

Pictet, Bénédict. *Traité contre l'indifférence des religions où l'on établit les fondemens de la vraye religion et l'on répond aux principales objections des athées, des deists & autres Libertins*. Gèneve: Cramer et Perachon, 1716.

Roche, Michel de la. *Memoirs of Literature, Containing a Large Account of many Valuable Books, Letters, and Dissertations upon several Subjects, etc*. London: Knaplock and Vaillant, 1722.

Stoker, David. "William Wotton at Carmarthen." *Carmarthenshire Antiquary* 44 (2008).

Surenhusius, Guillelmus. *Biblos katallages ex veterum theologorum Hebræorum formules et modis*. Amsterdam: J. Boom, 1713.

Tillet, Edouard. *La Constitution anglaise, un modèle politique et institutionnel dans la France des Lumières*. Aix-en-Provence: Presses universitaires d'Aix-Marseille, 2001.

Voltaire. *Lettres écrites de Londres sur les Anglois, et autres sujets*. Basle [London]: [Bowyer], 1734.

Wagenseil, Johann Christoph. *Tela ignea Satanae: Hoc est, arcani, & horribiles Judaeorum adversus Christum, &* [*christiana*]*m religionem libri*. Altdorfii Nicorum: J.H. Schönnerstaedt, 1681.

Whiston, William. *An Essay Towards Restoring the True Text of the Old Testament: And for Vindicating the Citations Made Thence in the New Testament*. London: Senex, 1722.

6

D'Holbach and the "Spirit of Judaism"

Gianni Paganini

Much has been said about the anti-Judaism and *philosophical* anti-Semitism of certain Enlightenment thinkers. The case of d'Holbach is particularly enlightening as this philosopher fought on both sides simultaneously, in defence of, and against, Judaism. His initiative in publishing an abridged translation of a work against "pagan idolatry" by the Jewish refugee in Holland, Isaac Orobio de Castro (*c*.1617–1687), was resolutely pro-Jewish and anti-Christian. Under the highly significant title, *Israël vengé*, coined for the occasion, d'Holbach edited in 1770 a substantial part of Orobio's treatise, composed in 1670, *Prevenciones divinas contra la vana idolatria de las gentes*, which was meant by its real author to subvert the Christian interpretations of the Old Testament prophecies and to deny that they could be applied to Jesus Christ so as to make of him the promised Messiah.[1] Orobio was a physician trained in Spain before settling in Amsterdam in 1662, where he contributed to the intense controversy over Spinozism (see his *Certamen philosophicum*, 1684, an answer to the failed refutation of Spinoza by Johannes Bredenburg) and debated with the Arminian Philipp van Limborch, who recorded this discussion in his *De veritate religionis christianae: Amica collatio cum erudito Judaeo* (1687).

On the other hand, the same d'Holbach was the author of an unambiguously anti-Jewish polemic: *L'Esprit du judaïsme ou Examen raisonné de la loi de Moïse*[2] (falsely attributed to Anthony Collins), which contains one of the

1 *Israël vengé ou Exposition naturelle des Prophéties Hébraïques que les Chrétiens appliquent à Jésus, leur prétendu Messie, par Isaac Orobio*. Londres [Amsterdam]: [M.-M. Rey], 1770. French trans. and abridgment by Henriquez of Isaac Orobio de Castro. *Prevenciones divinas contra la vana idolatria de las gentes*, revised and changed by d'Holbach. For a critical edition of the Spanish text see now: Isaac Orobio de Castro. *Prevenciones divinas contra la vana idolatría de las gentes*. Critical edition by M. Silvera. Florence: Olschki, 2013, and the Preface by Gianni Paganini: "Orobio e i suoi lettori dall'Ebraismo all'Illuminismo", v–xv. On Orobio, see the classical work by Yosef Kaplan. *From Christianity to Judaism: the Story of Isaac Orobio de Castro*. Oxford: Littman, 2004.

2 *L'Esprit du judaïsme ou Examen raisonné de la loi de Moyse et de son influence sur la religion chrétienne*. Londres [Amsterdam]: [M.-M. Rey], 1770. Cf. Pierre Naville. *D'Holbach et la philosophie scientifique au XVIII^e siècle. Nouvelle édition revue et augmentée*. Paris: Gallimard, 1967, who attributes the work to d'Holbach (see Bibliography). On the relationship between d'Holbach and the clandestine literature see ibid., chap. 1 "La littérature matérialiste

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2022 | DOI:10.1163/9789004516847_008

most straightforward demolitions of the religion and the history of Israel. Both works were published the same year (1770) and were intended by their editor-author as a part of his campaign against historical religions and in favour of philosophical atheism. In a way, they were both preliminary to this final end, aiming, in d'Holbach's strategy, at two separate but convergent goals: *Israël vengé* showed that the supposed superiority of Christianity had been established by means of false allegations, with the consequence that the new religion was but a contaminated transformation of the old one. Once the authenticity of Judaism had been reinstated in *Israël vengé*, the philosophical criticism addressed to the Jewish religion in *L'Esprit du judaïsme* served to demolish the basis of Christianity by undermining its very foundations.

In *L'Esprit du judaïsme*, d'Holbach adopted almost the same strategy that had been already employed by Fréret in the *Lettre de Thrasybule à Leucippe*, demonstrating that Christianity was nothing more than a mutation of Judaism and that, for this reason, it had no better claim to legitimacy or truth than the Jewish religion. This latter is described by Fréret as a "superstitious" religion that nevertheless refused to recognise Jesus as an authentic Messiah. The polemical strategy in two steps is clearly stated by Fréret in his *Lettre*:

> The sect of these [Christians] depends upon the truth of that of the Jews, upon which it is entirely founded; thus it would suffice to have destroyed the former to dispense with speaking of the latter; but by itself Christianity is deprived of sufficient evidence. We have no books of this Christ, and although his disciples wrote many, there are a few that do not speak but by hearsay and whose authors do not claim to have witnessed the facts they relate; so, we can deny them our belief.[3]

clandestine aux débuts du XVIII[e] siècle", 11; Andrew Hunwick. "Le rôle des textes clandestins dans la philosophie du baron d'Holbach." *Essays in French Literature* 37 (2000): 62–87. More general: Anna Minerbi Belgrado. *Paura e ignoranza. Studio sulla teoria della religione in D'Holbach*. Florence: Olschki, 1983; Alain Sandrier. *Le Style philosophique du baron d'Holbach. Conditions et contraintes du prosélytisme athée en France dans la seconde moitié du XVIII[e] siècle*. Paris: Honoré Champion, 2004.

3 [Nicolas Fréret]. *Lettre de Thrasybule à Leucippe*. Ed. S. Landucci. Florence: Olschki, 1986, 313–314: "La secte de ces derniers [les Chrétiens] dépend de la vérité de celle des Juifs, sur laquelle elle est entièrement fondée; ainsi il suffiroit d'avoir détruit la première pour se dispenser de parler de celle-ci; mais par elle-même elle est destituée de preuves suffisantes. Nous n'avons aucun livre de ce Christ, et, quoique ses disciples en aient écrit plusieurs, il y en a quelques-uns qui ne parlent que par ouï-dire et dont les auteurs ne prétendent pas avoir été témoins des faits qu'ils rapportent; ainsi on peut leur refuser sa croyance". All translations in this chapter are my own.

The strategy employed in *L'Esprit du judaïsme*, which circulated in manuscript form before being printed, is not very different, as d'Holbach explains in the "Préface", where he firmly states that the authority of the New Testament is entirely dependent on the Old Testament. Judaism is the ground of Christianity and their God is the same for both:

> It is obvious that Christianity is only reformed Judaism. The revelation made to Moses serves as the foundation for that which has since been made by Jesus Christ; the latter constantly declared that he did not come *to destroy but to fulfill the law* of the lawgiver of the Hebrews. The whole of the New Testament is therefore based on the Old. [...] In a nutshell, it is clear that the Judaic Religion is the true basis of the Christian Religion: the latter adores the same God as the former does, and it is the son of this God who is its founder.[4]

It is thus strategic for d'Holbach to dismantle the alleged divinity of the Jewish religion in order to debunk the very basis of Christianity. Therefore, in the text of *L'Esprit du judaïsme* we are confronted with a synthesis of the most famous anti-Jewish arguments that were also circulated by some previous clandestine manuscripts, from the *Theophrastus redivivus* to the *Traité des trois imposteurs*, from the *Dissertation sur Moïse* to the *Opinions des anciens sur les Juifs*.[5] The main ideas contained in d'Holbach's work accordingly are: the demolition of the figure of Moses, reduced to an "ambitious" and "miserly" politician; the description of his laws as "the most absolutist form of despotism"; the

4 "Il est évident que le Christianisme n'est qu'un Judaïsme réformé. La révélation faite a Moyse sert de fondement à celle qui depuis fut faite par Jésus-Christ; celui-ci a constamment déclaré qu'il n'étoit point venu *pour détruire, mais pour accomplir la loi* de ce législateur des Hébreux. Tout le Nouveau Testament est donc fondé sur l'Ancien [...]. En un mot il est clair que la Religion Judaïque est la vraie base de la Religion Chrétienne: celle-ci adore le même Dieu, et c'est le fils de ce Dieu qui est son fondateur", *EJ*, "Avant-Propos", 1.

5 On this anti-Jewish clandestine literature and its *philosophical* meaning, see: Gianni Paganini. "Moïse clandestin. La théorie libertine du *Theophrastus redivivus* et la sécularisation spinoziste de l'histoire juive". In S. Bisset, M.-C. Felton and C.T. Wolfe, eds., *Les Lumières de l'ombre: libres penseurs, hérétiques, espions/Exploring the Early Modern Underground: Freethinkers, Heretics, Spies*. Paris: Honoré Champion, 2020, 107–126; Id. "Moïse clandestin, Moïse Spinoziste". *La Lettre clandestine* 26 (2018): 21–32; Id. "Antisémitisme ou judéophobie clandestine? Le cas des *Opinions des anciens sur les Juifs*". In G. Artigas-Menant, C. Martin, P.-F. Moreau, Y. Sordet and M.S. Seguin, eds., *Pensées secrètes des Académiciens. La Lettre clandestine* 28 (2020): 145–156. On the general topic of clandestine manuscripts, see now: Gianni Paganini, John C. Laursen and Margaret Jacob, eds., *Clandestine Philosophy. New Studies on Subversive Manuscripts in Early Modern Europe, 1620–1823*. Los Angeles-Toronto: UCLA Center for 17th and 18th C. Studies and Toronto University Press, 2020.

portrayal of the biblical God as "a fierce and strange tyrant" who cannot be "the Universal God", but merely "an idol invented by deceit and priestly politics in order to intimidate stupid slaves, lacking in reason". No positive value is accorded to the Jewish theocracy, which is described as an "exclusively priestly government", imposed upon a "credulous, ignorant, pathetic herd [...] stirred by a never-ending fanaticism".[6]

Léon Poliakov has explicitly raised the question of the relationship between d'Holbach's propaganda and the anti-Semitic racism of the next two centuries. In his view, d'Holbach represents a case analogous to Voltaire's, whom he studied in depth as a classic example of Enlightenment "anti-Semitism". Voegelin went even further holding the philosophers of the Enlightenment to be responsible for Auschwitz in that they proposed a new kind of "gnosis" as a human perfectionism independent from any religious bond.[7]

The historical extension to the 18th century of something like the concept of anti-Semitism (in itself an anachronism when applied to periods prior to the late 19th century) is perilous from the historical standpoint. It is better to use subtle distinctions, making the difference between anti-Judaism and proper anti-Semitism, in a way similar to that used by Schäfer when he studied the classical origins of anti-Jewish prejudice in the Hellenistic age. According to Schäfer[8] who incorporated some aspects of Langmuir's analysis,[9] a sharp line must be drawn between anti-Judaism (criticism of the Jewish religion based on other religious concepts, or from the perspective provided by rational and philosophical arguments), on the one hand, and genuine anti-Semitism on the other, this latter being defined as an attack on the Jewish people as a whole, in the undifferentiated totality of its history, religion and politics, to the point of projecting onto the people the shadow of a racial identity as a negative character. For Schäfer, the assertion that crosses the line between anti-Judaism and anti-Semitism, is the portrayal of the Jews as the "incarnation of evil", a people who reject the accepted values of mankind and distort them in

6 "[U]n Tyran bizarre et furieux [...] ne pouvoit être le Dieu universel, [...] mais une idole inventée par la fourberie et par la politique sacerdotale pour intimider des esclaves stupides et dépourvus de raison", *EJ*, VIII. "Un gouvernement purement sacerdotal [...] sur un troupeau crédule, ignorant, misérable [...] agité par un fanatisme perpétuel", ibid., XIII–XV.

7 Léon Poliakov. *Histoire de l'antisémitisme*. Paris: Calmann-Lévy, 1968, III, 146; Eric Voegelin. *Der Gottesmord. Zur Genese und Gestalt der modernen politischen Gnosis*. Munich: Fink, 1994.

8 Peter Schäfer. *Judeophobia. Attitudes toward the Jews in the Ancient World*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1998, 197–211.

9 Gavin I. Langmuir. *Toward a Definition of Antisemitism*. Berkeley-Los Angeles-Oxford: University of California Press, 1990; Id. *History, Religion and Antisemitism*. Berkeley-Los Angeles-Oxford: University of California Press, 1990. Schäfer (*Judeophobia*) antedates the shift from "anti-Judaism" to "anti-Semitism", that Langmuir dates in 12th–13rd centuries, to the Hellenistic period of Egyptian and Greek accusations of "misanthropy" levelled at Jews.

their xenophobic and misanthropic hatred. This accusation is targeted against "Jews" in general, not merely a group of them, with no account taken of what they really did or did not do. In this sense, a generalised attack of this nature might prefigure the concept of "race" and be similar to racism.

Did the clandestine texts (obviously excluding the philosemitic exceptions, such as the *Colloquium heptaplomeres* or the writings drawn more or less faithfully from Orobio de Castro, Troki and other Jewish sources) ever cross the dividing line so clearly defined by Schäfer?

In several cases, it seems they almost did it. Take, for instance, the clandestine manuscript *Opinions des Anciens sur les Juifs* (MS Mazarine 3561). In this treatise, attributed to, or assembled by, J.-B. Mirabaud, the idea of Jewish "isolation" in particular, and the contempt of the other nations draw a very harsh criticism. The most severe polemic is directed at the idea that only one people, among all the others, has benefited, or claims to have benefited, from the unique privilege of divine election. This idea does not only collide with the rationalist and consequently universalist approach of the Enlightenment, but it also turns out, paradoxically, to be a negative "stigma". The concept of divine "election" is rejected as "illusionary", a priestly "deception", and a "myth" designed to make up for actual inferiority of the Jews in comparison to the other peoples. Therefore, in the eyes of these clandestine authors, the "chosen" people passes from a privileged to a condemned status, from being the possessor of an exclusive revelation to the advocate of an extreme form of superstition. What is worse, the pretence of superiority, implicit in the idea of election, is seen as a form of arrogance toward the others that is overturned in hatred and despise. In this way, a supposed superiority is unmasked as real inferiority.

The reconstruction of this psychological and socio-historical process, by which a sense of superiority brings about hostility and aversion, is widely shared by a number of clandestine manuscripts: among them *Theophrastus redivivus*, *Dissertation sur Moïse où l'on fait voir qu'il est un fourbe et un imposteur* (MS Mazarine 1194) and *Des Miracles* (MS Paris, Arsenal 1195). It must be remarked, however, that this psycho-historical reconstruction never represents for the authors a justification of persecution or attenuation of the responsibility of the Christians for their intolerant attitudes and persecutions against the Jews. The clandestine authors simply aim to expose the manner in which the Jewish religion has structured itself in accordance with the concept of election, claiming that a particular revelation has been reserved to a single people, preferred to the others.[10] These manuscripts also try to explain

10 Cf. Jacob Katz. *Exclusiveness and Tolerance. Studies in Jewish-Gentile Relations in Medieval and Modern Times*. Oxford: Oxford University Press, 1961; Stephen R. Haynes. *Jews and the Christian Imagination*. Basingstoke: Macmillan, 1995, especially 9–24.

how this "exclusive" monotheism (to use Assmann's terminology)[11] fed the aversion of the Jews toward the pagans and, as feedback, generated the hostility of the other nations. In Schäfer's view, it is the "phobic mystification of the outer group" that promoted "anti-Semitism", since for the anti-Semites *the* Jews are identified with the people that put themselves on the fringe of human civilisation.[12]

After this short overview of the clandestine context that precedes and accompanies d'Holbach's work, the crucial question then becomes the following: may we read the harsh polemic against the Jews present in *L'Esprit du judaïsme*, as a form of anti-Semitism in the true sense of this word, as Poliakov asserted, or does it represent anti-Judaism in the philosophical sense, as a critique addressed to religious myths from the standpoint of reason, bordering at worst on Judeophobia, as this is defined in the category coined by Schäfer?

The "Préface" of *L'Esprit du judaïsme* shows that the phobic attitude and the search for strict isolation actually were means used by the priestly caste to keep the Jews under control. The hostile attitude toward the Jews is explained by the supposedly misanthropic prejudice that they nourished under the cover of a pretended election. This is the dynamic of the "false consciousness" emerging from Jewish self-isolation:

> Care was taken to inspire them at all times with the most poisonous hatred for other nations; intolerance and ferocity were always strongly recommended to them. […] On the other hand, this enmity in which they were fed, this unsociability which was made an essential principle of their religion, prevented the Jews from enlightening themselves through trade with others and kept them in this stupidity so useful to priests in order to rule the peoples.[13]

In *L'Esprit du judaïsme*, Moses is presented as a legislator seeking to render his people "antisocial, unjust, inhuman" and worthy in the eyes of God solely

11 On the concept of "exclusive" monotheism, see Jan Assmann. *Die Mosaiche Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*. Munich: Hanser, 2003; Id. *Of God and Gods*. Madison: University of Wisconsin Press, 2008, chap. 6, § 3–4.

12 Schäfer. *Judeophobia*, 285.

13 "L'on eut soin de leur inspirer en tout temps la haine la plus envenimée pour les autres nations; l'intolérance et la férocité leur furent toujours fortement recommandées. […] D'un autre côté cette inimitié dans laquelle on nourrit les Hébreux, cette insociabilité dont on fit un principe essentiel de leur religion, les empêchèrent de s'éclairer par le commerce avec d'autres et les maintint dans cette stupidité si utile aux Prêtres pour gouverner les peuples", *EJ*, "Avant-Propos", V–VI.

"through crime".[14] The anti-Judaism of the Christians is thus projected onto the Jews who are themselves ultimately transformed into its cause. Within this distorted representation of reality, the unique "kernel of truth", if there were one, would be the genuine "isolation" to which Jews were relegated. The portrayal of the Jews as those who separate themselves from human civilisation is very close to an attitude of Judeophobia. This is the first impression given by reading the preface of the *L'Esprit*.

If one however has the patience to follow d'Holbach's argument in its entirety, one quickly becomes aware that this critical attitude towards Jewish "superstition" is not caused in the author by ethnic "hatred", but by an emancipatory purpose that appeals to common reason. Therefore, the true motif of the polemic is an ideal of universal humanity, as Holbachian criticism is equally aimed at both Jews and Christians. All of them are described as the victims of prejudices that are comparable and tightly connected. This is also the result of historical continuity between the two religions.

D'Holbach explains how Christians "took over the religion of the people they despised", believing in turn to be the "exclusive possessors of the benevolence of their God".[15] *L'Esprit*, however, attributes a greater degree of "sociability" to Christians, identifying this quality as the key to the success of their "reform" of Judaism. Over time, nevertheless, with the acquisition of a dominant position, the "Christian Priests" "openly preached religious unsociability, persecution, rebellion, [and] carnage".[16] According to the author, this change should not be seen as a surprise since it is part of the deeper continuity of the religious mind from the Jewish to the Christian era:

> Let us not be surprised, these dreadful ravages are due to the sinister ideas that Christians, as well as the Jews, have had of the Divinity; these ideas are the same for both; Christians continued to see Jehovah as a jealous, capricious and cruel despot; their ministers made use of this terrible God to frighten their followers; they have taken over peoples and kings the same ascendancy as the Jewish priests, of whom they are the successors; like them, they abused the credulity of peoples to acquire wealth, independence and power; they made use of the same ways to enslave the Princes and the subjects to their fatal passions; finally, like them, they

14 Ibid., x–xi.

15 "[S]e sont emparés de la religion d'un peuple qu'ils détestent; [...] ils se croyent possesseurs exclusifs de la bienveillance de son Dieu", ibid., xvi.

16 "[L]es Prêtres Chrétiens ont depuis prêché ouvertement l'insociabilité religieuse, la persécution, la révolte, le carnage", ibid., xxi.

> will bring about the downfall of their religion, because their destructive principles for society will sooner or later cause more enlightened nations to come back from their follies.[17]

Therefore, for d'Holbach, both Jewish and Christian religions participate in a shared destiny, that of religious superstition or "priestly deception" in general. The behaviour of the "successors" is not fundamentally different from that of their "predecessors", and of Moses in particular.[18]

Chapter 2 of *L'Esprit du judaïsme* incorporates all of the elements of the story relating to the "Egyptian" origins of Moses and his people, including the "repulsive" detail of leprosy that would have been the true cause of the Exodus. Due to their isolation in the desert, "this superstitious people, bereft of all knowledge [...] remained almost continuously in the condition of the savages".[19] Chapter 3 presents a depreciative and entirely "political" interpretation of theocracy as an absolutistic government, uniquely turned to the priestly advantage. There is in d'Holbach's narrative no concession to other positive aspects of this particular kind of theocracy (equality among the subjects, government based on the idea of covenant, though established with God) that had previously been highlighted by Spinoza in his *Tractatus theologico-politicus*.[20] The final chapter (12 "Influence of Judaism on the Christian Religion") undertakes a comparative analysis of Christianity and Judaism. They appear to be very similar in almost every respect. Both worship "a cruel and bloodthirsty God", "a true Cannibal";[21] both are hostage to the same theocracy (namely, the priestly

17 "N'en soyons point étonnés; ces ravages affreux sont dûs aux idées sinistres que les Chrétiens, ainsi que les Juifs, se sont faites de la Divinité; ces idées sont les mêmes pour les uns et pour les autres; les Chrétiens ont continué à voir dans *Jehovah* un despote jaloux, fantasque et cruel; ses Ministres se sont servis de ce Dieu terrible pour effrayer leurs sectateurs; ils ont pris sur les peuples et sur les Rois le même ascendant que les Prêtres Juifs, dont ils sont les Successeurs; ils ont abusé comme eux de la crédulité des peuples pour acquérir des richesses, de l'indépendance et du pouvoir; ils se sont servis des mêmes voies pour asservir les Princes et les sujets à leurs funestes passions; enfin ils ameneront comme eux la chûte de leur religion, parce que leurs principes destructeurs pour la société feront que tôt ou tard les nations plus éclairées reviendront de leurs folies", ibid., XXI–XXII.

18 One can read an attack equally harsh against Christianity in another clandestine manuscript: *Notes d'Hobbes sur le Nouveau Testament traduites du Latin par M. Huet, eveque d'Avranches, revues par un ecrivain de ce siecle et considerablement augmentees* (Rouen, ms. 74). The text is dated 1764, but Wade thought that it already circulated about 1735; the attribution to Hobbes and Huet is clearly fictive.

19 "[C]e peuple superstitieux et dépourvu de toute science [...] demeura presque toujours dans l'état des Sauvages", *EJ*, 31.

20 "[L]a *Theocratie* ou le gouvernement sacerdotal", ibid., 63.

21 "[U]n Dieu cruel et sanguinaire [...] un vrai Cannibal", ibid., 175.

government) and hierarchical order,[22] and finally succumb to prophetic fanaticism. Christians are described as "uncircumcised Jews",[23] while their doctrinal accretions (Trinity, incarnation, immortality, etc.) are rapidly dismissed by d'Holbach as strange beliefs, much less important than the basic elements of continuity with Judaism (monotheism, creationism, belief in holy books, obedience to a priestly caste, etc.). Even the most specific anti-Jewish accusations, such as those of fanatic zeal, unsociability, cruelty and xenophobia, have their exact counterparts in the criticism levelled at Christianity:

> In all these disorders, so frequent since the establishment of Christianity, it is easy to recognize the spirit of Judaism, the ardent zeal recommended by Moses, hatred and unsociability changed into duty, cruelty set up as a virtue.
>
> This is how the Christian Priests, as well as the Jewish Priests, depraved the minds and hearts of their disciples. Instead of making them gentle, human and sociable, they have inspired them with a very strong hatred for all those who do not adopt their cult or their opinions. Instead of making them peaceful, they made it their duty to show turbulent zeal; instead of bringing them back to equity, they set as a model for them a cruel and despotic God.[24]

The greatest scandal for d'Holbach, as for the majority of the clandestine authors, is the concept of unique revelation, reserved to one single people (it does not matter whether Jewish or Christian). This particularism or exclusivism must be against reason. The inability of both Jews and Christians to raise themselves up to the universality of reason, above revelation and sacerdotal authority, is seen by the author of *L'Esprit du judaïsme* as a sufficient cause to condemn both of them:

---

22 Ibid., 177.

23 "[D]es Juifs *incirconcis*", ibid., 182.

24 "Dans tous ces désordres, si fréquents depuis l'établissement du Christianisme, il est aisé de reconnoître l'esprit du Judaïsme, le zêle ardent recommandé par Moyse, la haine et l'insociabilité changées en devoir, la cruauté érigée en vertu", ibid., 185. "C'est ainsi que les Prêtres Chrétiens, de même que les Prêtres Juifs, ont dépravé les esprits et les cœurs de leurs disciples. Au lieu de les rendre doux, humains, sociables, ils leur ont inspiré une haine très-forte pour tous ceux qui n'adoptaient pas leur culte ou leurs opinions. Au lieu de les rendre pacifiques, ils leur ont fait un devoir de montrer un zêle turbulent; au lieu de les ramener à l'équité, ils leur ont proposé pour modèle un Dieu cruel et despotique", ibid., 186.

> Such are the dreadful features under which the Legislator of the Hebrews painted the God whose Christians have since taken hold. Neither had a clear enough mind to conceive of a unique, universal God, whose beneficent cares also extend to all his creatures; they did not see in the invisible idol they worship but a local God, a God made for them alone, an unsociable God, jealous of all the other Gods and very envious of the homages that could be paid to them.[25]

Religious "particularism" is therefore no less significant a mistake among Christians than Jews. It is at variance with the notion of God as the "universal being". It is to this deistic ideal that d'Holbach, himself an atheist, opposes historical religions, including Christianity, meaning that they are not able to reach a better idea of God than as a particular and highly irrational divinity. If ever God existed, which d'Holbach does not think to be the case, Jewish pure monotheism paradoxically would be closer to this "philosophical" idea of divinity than Christianity. It is significant that this "superior" conception of divinity is ostensibly presented at the very beginning of *L'Esprit du judaïsme*:

> Nature and reason teach us that God is a unique, incorporeal intelligence, infinite by his power, his wisdom, his foresight, his knowledge, his goodness, his justice, by perfections that necessarily exclude all our faults and weaknesses. In a word, God is a universal being, whose care also extends to all his creatures.[26]

And in *Israël vengé*, it is clearly stated that Jewish people "were not in the least ignorant of what was required in order to know the oneness of God, to love this infinite, independent, eternal, infallible, all-powerful being, creator of all things visible and invisible".[27] How to reconcile this claim with the harsh

25 "Tels sont les traits affreux sous lesquels le Législateur des Hébreux peignit le Dieu dont les Chrétiens se sont emparés depuis. Ni les uns ni les autres n'eurent point l'esprit assez éclairé pour concevoir un Dieu unique, universel, dont les soins bienfaisants s'étendent également à toutes ses créatures; ils ne virent jamais dans l'idole invisible qu'ils adorerent qu'un Dieu local, un Dieu fait pour eux seuls, un Dieu insociable, jaloux de tous les autres Dieux, très-envieux des hommages que l'on pouvoit leur rendre", ibid., 173.

26 "La nature et la raison nous apprennent que Dieu est une intelligence unique, incorporelle, infinie par sa puissance, sa sagesse, sa prevoyance, sa science, sa bonté, sa justice, par des perfections qui excluent nécessairement tous nos défauts et nos faiblesses. En un mot Dieu est un être universel, dont les soins s'étendent également a toutes ses créatures", ibid., 1.

27 "[T]out ce peuple n'a rien ignoré de ce qu'il falloit sçavoir pour connoître l'unité de Dieu, pour adorer cet être infini, indépendent, éternel, infaillible, tout puissant et créateur de tout ce qu'il y a de visible et d'invisible", *Israël vengé*, 6.

polemic of *L'Esprit* that depicts Jews as superstitious, ignorant and incapable of using reason? First of all, one should take into account the different context and aims of either work. *Israël vengé* makes tactical use of Jewish anti-Christian arguments and in this spirit d'Holbach appropriates Orobio's criticism of Christian Messianism, showing that the Old Testament prophecies do not apply to Jesus, as Christianity pretends. By contrast, *L'Esprit du judaïsme* directly attacks Judaism as the basis of the new religion. It is intended that the destruction of the foundations would involve the collapse of the entire construction, considering Old and New Testament, Jewish Synagogue and Christian Church as parts of the same historical and religious complex.

Undoubtedly, the different authorial voices can explain the inconsistencies between the two works. D'Holbach speaks in the first person in *L'Esprit du judaïsme*, whereas he argues in *Israël vengé* in the person of Orobio, even while manipulating the original text. And in the backdrop of both works, there is d'Holbach's own atheism, the position that he supports when he speaks as a true philosopher, out of the debate between Judaism and Christianity that is reenacted in these polemical books. This complex strategy accounts for an intricate mix of admiration and repulsion on d'Holbach's behalf toward Judaism. Playing from the different angles afforded by his own personal standpoint, the philosopher can think in both critical and reconstructive terms, dismantling in the one book (*L'Esprit*) what he tries to rehabilitate against Christianity in the other (*Israël vengé*).

As Sutcliffe pointed out (even not mentioning d'Holbach's case), attempts to split the Enlightenment response to Judaism in two halves, one positive and the other negative, are "futile", because "positive and negative attitudes are frequently intertwined in the same text".[28] This general warning rightly applies to the baron. On the other hand, Sutcliffe sees in this "ambivalence" and in the radical polarisation shown by the clandestine manuscripts "an unacknowledged fear that Judaism perhaps was not irredeemably inferior to the Enlightenment, but, because of its myth-based self-sufficiency, cultural power and secure sense of identity, in some sense ahead of it".[29] This is surely not the case for d'Holbach and his interpretation of the "spirit" of Judaism. Nor is it appropriate to speak of an opposition between "the authoritarian rationalism" of the *philosophes*, on the one hand, and the Jewish "force of myth", on the other,[30] because rationalisation and demythologization equally apply to both Christianity and Judaism, at least in d'Holbach's thought. It is notable

28 Adam Sutcliffe. *Judaism and Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, 249.

29 Ibid., 254.

30 Ibid.

that *L'Esprit du judaïsme* does indeed conclude with a passionate appeal to the whole of "Europe", accordingly to both Jews and Christians, in the hope that they might get rid of any "despotism" and ground the "reform of laws and customs" upon "reason" and not on the prejudices expressed by their respective religions:

> Let us therefore conclude that the Jewish religion could not have been the work of the Divinity; let us conclude that the religion of the Christians, which lies on such ruinous foundations, does not have any more of its characteristics either. Let us conclude that these two superstitions were never capable of giving men the happiness that they desire, and that this happiness can only be the work of reason and truth, without which they will never cease to circulate from error to error and to fall into bottomless abysses.[31]

D'Holbach's emancipatory intention excludes any form of authoritarianism or intolerance as well as overcoming both elitism and the Judeophobic attitude advocated by many clandestine authors.

Bibliography

Assmann, Jan. *Die Mosaiche Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*. Munich: Hanser, 2003.

Assmann, Jan. *Of God and Gods*. Madison: University of Wisconsin Press, 2008.

Haynes, Stephen R. *Jews and the Christian Imagination*. Basingstoke: Macmillan, 1995.

[Fréret, Nicolas]. *Lettre de Thrasybule à Leucippe*. Ed. S. Landucci. Florence: Olschki, 1986.

Holbach, Paul-Henri Thiry d', ed. *Israël vengé, ou Exposition naturelle des prophéties hébraïques que les chrétiens appliquent à Jésus, leur prétendu Messie, par Isaac Orobio*. Londres [Amsterdam]: [M.-M. Rey], 1770. French trans. and abridgment by Henriquez of Isaac Orobio de Castro. *Prevenciones divinas contra la vana idolatria de las gentes*, revised and changed by d'Holbach.

Hunwick, Andrew. "Le rôle des textes clandestins dans la philosophie du baron d'Holbach." *Essays in French Literature* 37 (2000): 62–87.

31 "Concluons donc que la religion des Juifs n'a pu être l'ouvrage de la Divinité; concluons que la religion des Chrétiens, qui porte sur des fondements si ruineux, n'en a pas plus les caractères. Concluons que ces deux superstitions ne furent jamais capables de procurer aux hommes le bonheur qu'ils désirent, et que ce bonheur ne peut être l'ouvrage que de la raison et de la vérité, sans lesquelles ils ne cesseront de circuler d'erreurs en erreurs et de tomber dans des abîmes sans fond", *EJ*, 198–199.

Kaplan, Yosef. *From Christianity to Judaism: the Story of Isaac Orobio de Castro*. Trad. R. Loewe. Oxford: Littman, 2004.

Katz, Jacob. *Exclusiveness and Tolerance. Studies in Jewish-Gentile Relations in Medieval and Modern Times*. Oxford: Oxford University Press, 1961.

Langmuir, Gavin I. *Toward a Definition of Antisemitism*. Berkeley-Los Angeles-Oxford: University of California Press, 1990.

Langmuir, Gavin I. *History, Religion and Antisemitism*. Berkeley-Los Angeles-Oxford: University of California Press, 1990.

Minerbi Belgrado, Anna. *Paura e ignoranza. Studio sulla teoria della religione in D'Holbach*. Florence: Olschki, 1983.

Naville, Pierre. *D'Holbach et la philosophie scientifique au XVIII^e siècle. Nouvelle édition revue et augmentée*. Paris: Gallimard, 1967.

Orobio de Castro, Isaac. 2013. *Prevenciones divinas contra la vana idolatría de las gentes*. Critical edition by M. Silvera. Vol. I. Preface by G. Paganini. Florence: Olschki, 2013.

Paganini, Gianni. "Moïse clandestin. La théorie libertine du *Theophrastus redivivus* et la sécularisation spinoziste de l'histoire juive." In S. Bisset, M.-C. Felton and C.T. Wolfe, eds., *Les Lumières de l'ombre: libres penseurs, hérétiques, espions/Exploring the Early Modern Underground: Freethinkers, Heretics, Spies*. Paris: Honoré Champion, 2020, 107–126.

Paganini, Gianni. "Moïse clandestin, Moïse Spinoziste." *La Lettre clandestine* 26 (2018): 21–32.

Paganini, Gianni. "Antisémitisme ou judéophobie clandestine? Le cas des *Opinions des anciens sur les Juifs*." In G. Artigas-Menant, C. Martin, P.-F. Moreau, Y. Sordet and M.S. Seguin, eds. *Pensées secrètes des Académiciens. La Lettre clandestine* 28 (2020): 145–156.

Paganini, Gianni – Laursen, John C. – Jacob, Margaret, eds., *Clandestine Philosophy. New Studies on Subversive Manuscripts in Early Modern Europe, 1620–1823*. Los Angeles-Toronto: UCLA Center for 17th and 18th C. Studies and Toronto University Press, 2020.

Poliakov, Léon. *Histoire de l'antisémitisme*, vol. III. Paris: Calmann-Lévy, 1968.

Sandrier, Alain. *Le Style philosophique du baron d'Holbach. Conditions et contraintes du prosélytisme athée en France dans la seconde moitié du XVIII^e siècle*. Paris: Honoré Champion, 2004.

Schäfer, Peter. *Judeophobia. Attitudes toward the Jews in the Ancient World*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1998.

Sutcliffe, Adam. *Judaism and Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Voegelin, Eric. *Der Gottesmord. Zur Genese und Gestalt der modernen politischen Gnosis*. Munich: Fink, 1994.

7

The Absent Guest: D'Holbach's Strategic Use of Voltaire's Texts

Ruggero Sciuto

> Ce maudit Système de la nature a fait un mal irréparable, on ne veut plus souffrir de cornes dans le pays, et les lièvres sont obligés de s'enfuir, de peur qu'on ne prenne leurs oreilles pour des cornes.
>
> VOLTAIRE to Friedrich Melchior Grimm, 10 October 1770, *Corr.*, D16693

⁂

On the 11th of April 1768, Voltaire received a letter from Jean-Pierre Biord, évêque de Genève-Annecy.[1] Had this letter had a subject line, like modern emails, it would have been something like: "The end is near. I would suggest you repent". More than a year later, in another letter, Biord went on to list some of the sins for which Voltaire ought to ask forgiveness: you should repent, he wrote, for all the "impieties, the blasphemies and irreligious opinions that are to be found in the *Epître à Uranie* and the *Pucelle d'Orleans*, in the *Dictionnaire*

The research for this article was made possible by the Andrew W. Mellon Foundation and the Leverhulme Trust. I should also like to express my most sincere thanks to Laura Nicolì (Fondazione 1563 & The Voltaire Foundation, University of Oxford) for her helpful comments and feedback, as well as to Nicholas Cronk (The Voltaire Foundation, University of Oxford) and Kelsey Rubin-Detlev (University of Southern California).

1 *Corr.*, D14944: "Je ne vous dirai pas, Mr, combien j'ai déjà gémi sur vôtre Etat […]. Je me bornerai simplement à vous faire remarquer que le tems presse et qu'il vous importe de ne plus perdre aucun de ses moments précieux que vous pouvés encore employer utilement pour l'Eternité. Un corps exténué et déjà abattu sous le poids des années vous averti que vous approchés du terme où sont allé aboutir tous ces hommes fameux qui vous ont précédé et dont à peine reste-t-il aujourd'hui La mémoire. En [se] laissant éblouïr par Le faux éclat d'une gloire aussi frivole que fugitive, La plus part d'entre eux ont perdu de vüe les biens et la gloire Immortelle plus digne de fixer leurs désirs et leurs empressemens. Fasse le ciel que plus sage et plus prudent qu'Eux vous ne vous occupiés plus à l'avenir qu'à la recherche de ce bonheur souverain qui peut seul remplir Le vuide d'un cœur qui ne trouve rien ici bas qui puisse le contenter!". Here and in all subsequent quotations, the original spelling has been retained. In 1769, Voltaire printed this letter in his *Lettre de Monseigr. l'évéque d'A**** à Monsieur de V******* avec les reponses*, 1769. See *OCV*, 70B (2016), 31–35.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2022 | DOI:10.1163/9789004516847_009

philosophique, in the *Théologie portative*, in the *Examen important de milord Bolingbroke*, […] and in a hundred other similar works".[2] Today, in retrospect, we know that the bishop's accusations were at least partly ill-grounded: if anyone should repent for the "impieties contained in the *Théologie portative*", that would arguably be d'Holbach's business, not Voltaire's. Back in the 18th century, however, more than one reader must have exclaimed "Voilà [le style de Voltaire], je le reconnais bien!" on reading the mock dictionary of religious jargon that is the *Théologie portative*, and the same can be said of many other works that we are now accustomed to regard as d'Holbach's.[3] Commenting on *Le Christianisme dévoilé*, for instance, on 5 February 1767, Joseph d'Hémery, *inspecteur de la librarie*, wrote in his famous 'journal': "it is to Boulanger that this work is normally attributed, but the style is not his, I believe. I would think it rather a product of Voltaire's shop".[4] Most likely aware of d'Holbach's authorship of this text, Voltaire made an attempt at dodging these accusations, and as soon as Damilaville died, it was to him that he tried to pass the buck: "Damilaville has just died", he writes to the marquis de Villevieille, "he was the author of *Le Christianisme dévoilé* and of many other texts".[5] Similar concerns would nag Voltaire for the rest of his life, and a letter to the comte d'Argental informs us that, in 1775, he was still busy trying to deny his authorship of *Le Bon sens*, which had been published almost three years previously.[6]

---

2 "[I]mpiétés, les blasphèmes et tous les sentimens d'irréligion contenus dans l'Epître à Uranie et là pucelle d'Orleans, dans le dictionnaire p̄p̄hique, et la théologie portative, dans l'examen important de milord Bolimbrok, […] et cent autres ouvrages de la même nature", *Corr.*, D15631 (5 May 1769). All translations are mine unless otherwise indicated. Voltaire published this letter in a 1769 reprint of the *Lettre de Monseigr. l'évéque d'A**** à Monsieur de V******* avec les reponses*. See *OCV*, 70B (2016), 65–72.

3 Voltaire to Damilaville, 8 February 1768 (*Corr.*, D14738). On Voltaire's 'aesthetic signature' see Nicholas Cronk. "Voltaire and the Posture of Anonymity." *MLN*, 126–4 (2011): 768–784. As early as 29 October 1767, the *Mémoires secrets* had already indicated Voltaire as the likely author of the *Théologie portative* (see *Mémoires secrets pour servir à l'histoire des lettres en France, depuis 1762 jusqu'à nos jours*. Ed. C. Cave and S. Cornand. Paris: Honoré Champion, 2009–2010, 5 vols, III, 290).

4 "[O]n attribue cet ouvrage à M. Boulanger, mais je n'y ai pas reconnu son stile et je le croirais plutôt de la boutique de M. de Voltaire", Jeroom Vercruysse. *Bibliographie descriptive des imprimés du baron d'Holbach. Nouvelle édition revue et augmentée*. Paris: Garnier, 2017 (I ed. Paris, 1971), 78.

5 "Damilaville vient de mourir; il était l'auteur du christianisme dévoilé et de beaucoup d'autres écrits", *Corr.*, D15377 (20 December 1768).

6 *Corr.*, D19590 (4 August 1775): "J'aurais grand besoin qu'on me regardât comme un homme qui s'est appliqué à travailler dans l'école de Corneille, et non pas comme un écrivain de livres suspects. Papillon philosophe m'a appris que la petite cabale du Bon sens m'attribuait ce cruel et dangereux ouvrage. Je réponds à cette imputation, 'Seigneur, je crois surtout avoir fait éclater / La haine des forfaits qu'on ose m'imputer'. J'ai toujours regardé les athées comme des

While 18th-century readers could clearly spot a connection between Voltaire's authorial persona and texts that we now know to be d'Holbach's – or that, at least, we now believe to be d'Holbach's – modern scholars appear to have paid scant attention to the relationship between these two authors. To be more exact, researchers appear to have focused on just one side of this issue, namely on Voltaire's reaction to d'Holbach's ideas. Looking closely at the letters that Voltaire wrote between July 1770 and March 1771, Robert Sasso has shed light on the sometimes mixed – yet, he argues, overall negative – reactions that the *Système de la nature* elicited in the *vieillard de Ferney*.[7] A much more recent essay by Christophe Paillard focuses, instead, on texts such as the *Lettres de Memmius à Cicéron* to make the point that the publication of the *Système de la nature* fortified Voltaire in his decision to revise his opinion on some thorny metaphysical issues, especially on moral freedom – this is what Paillard calls Voltaire's transition from "fatalisme d'accusation" to "fatalisme de revendication".[8] Arguing thus, Paillard clearly follows in the footsteps of Roger Virolle who, in an article that appeared in 1979, had already argued that, towards the end of his life, Voltaire made significant concessions in metaphysics and ethics in order to keep the front of the *philosophes* united, without for that renouncing his strong belief in deism.[9] But what about d'Holbach's attitude towards Voltaire's texts? To date, only one person, Alain Sandrier, appears to have looked closely at this issue. In *Le Style philosophique du baron d'Holbach*, Sandrier devotes ample space to studying how d'Holbach engaged with Voltaire's argument for deism and how he attempted to anticipate his critiques.[10] He thus makes the important point that, contrary to received opinion on the subject, the baron's ideas did evolve over time in response to external philosophical stimuli.

Building on Sandrier's approach, in this chapter I shall delve into d'Holbach's use of Voltaire's texts. I will argue that, in his works, d'Holbach often alluded to

---

sophistes impudents, je l'ai dit, je l'ai imprimé. L'auteur de Jenny ne peut pas être soupçonné de penser comme Epicure".

7 Robert Sasso. "Voltaire et le *Système de la nature* de d'Holbach." *Revue internationale de philosophie* 32 (1978): 279–296. Similar ideas can be found in Roland Mortier. "Ce Maudit *Système de la nature*." In U. Kölving and C. Mervaud, eds., *Voltaire et ses combats*. Oxford: Voltaire Foundation, 1997, 2 vols, I, 697–704. See also Gerhardt Stenger's chapter in this volume, 218–234.

8 Christophe Paillard. "Entre Science et métaphysique: Le Problème du fatalisme dans la philosophie de Voltaire." *Revue Voltaire* 8 (2008): 216.

9 Roger Virolle. "Voltaire et les matérialistes, d'après ses derniers contes." *Dix-huitième siècle* 11 (1979): 63–74.

10 Alain Sandrier. *Le Style philosophique du baron d'Holbach. Conditions et contraintes du prosélytisme athée en France dans la seconde moitié du XVIII^e siècle*. Paris: Honoré Champion, 2004, 233–279.

Voltaire's texts or paraphrased them, and that, on occasion, he even attempted to imitate Voltaire's unmistakable style. These borrowings, I shall argue, are part and parcel of a carefully devised strategy, simultaneously aiming to conceal d'Holbach's identity, increase the diffusion of his ideas and win Voltaire himself over to the cause of atheism and determinism. By emphasising the importance of the Voltairean subtext to d'Holbach's works, this chapter also aims to reflect on the advantages that different (and perhaps opposing) strands within Enlightenment thought could derive from mutual interaction and dialogue.

•••

In February 1778, with Voltaire finally back to Paris after some 25 years of residence on the Genevan border, many hastened to go and pay their homage to the old *Patriarche*: Diderot did it, and so did, presumably, most of his fellow *philosophes*.[11] D'Holbach, whose son Charles-Marius was later to marry Voltaire's great-grand niece, Charlotte-Louise-Sophie de Dompierre d'Hornoy, may very well have been among their number.[12] That meeting, if it ever took place, was arguably the first one between the two men.[13]

While Voltaire may have only met the baron a few months before his death, evidence suggests that, at least as early as 1760, he was already perfectly aware of both d'Holbach's role as *hôte de la philosophie*, and his activity as a writer and contributor to the *Encyclopédie*. He often stressed the importance of the meetings of the rue Royale as a means of keeping together the front of the *philosophes* (the "Da, Dé, Di, Do, Du, H, G" of which he talks in a letter to Thieriot of 9 June 1760), and, through the intermediary of Damilaville, kept constantly *au fait* about the activities of Diderot and d'Holbach's circle.[14]

For his part, d'Holbach kept a close eye on Ferney and any texts that were produced in its proximity. In a letter of 4 December 1766 to Antoine Servan,

11 See Gerhardt Stenger. *Diderot, le combattant de la liberté*. Paris: Perrin, 2013, 689–690 and Andrew Curran. *Diderot and the Art of Thinking Freely*. New York: Other Press, 2019.

12 Charlotte-Louise-Sophie de Dompierre d'Hornoy († 1815), who married Charles-Marius Thiry d'Holbach in 1791 (see Françoise Launay. "Le Testament du baron d'Holbach et son serpent de fils ainé." *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie* 51 (2016): 179–190), was the daughter of Alexandre-Marie-François de Dompierre d'Hornoy, himself son of the painter Marie-Elisabeth Mignot, sister of Mme Denis.

13 See, however, Voltaire to Louise d'Epinay, 7 January 1760 (*Corr.*, D8702), which seems to suggest that Voltaire and d'Holbach may have met in 1760: "Que faittes vous? Madame, où êtes vous? que dites vous? comment vous réjouïssez-vous? est il vrai que le Baron d'Olbac est en Italie, et qu'il reviendra par les Délices? Ce sera une grande consolation pour moi, de trouver un homme à qui je ne pourai parler que de vous".

14 *Corr.*, D8967. No letters between d'Holbach and Voltaire survive.

avocat général au Parlement de Grenoble, the baron refers, for instance, to the *Philosophe ignorant*, which had started to circulate only a few months previously, and to the *Recueil nécessaire*, a volume published by Cramer in 1765, and which contained, among other texts, the *Examen important de Milord Bolingbroke* and the *Sermon des Cinquante*.[15] D'Holbach's extensive library, moreover, contained not one, but two editions of Voltaire's complete works, which he may have used himself and even lent to others on occasion: the 1768 Cramer edition, not inclusive of volumes 25–30, which were later printed by Panckoucke, and what is most likely interpreted as a 42-volume copy of the 1770 Lausanne edition.[16] In addition, d'Holbach possessed a copy of the *Commentaire sur le Théâtre de Corneille* (1764), which he may have bought to support Voltaire's campaign in favour of Corneille's descendants, and one of the *Histoire de l'empire de Russie sous Pierre le Grand* (1759).[17] D'Holbach's library, however, was famously dispersed at an auction in 1789, and since no serious attempts at identifying his books have been made so far, it is regrettably impossible to know what exactly d'Holbach read and how precisely he engaged with Voltaire's works.

While limited, d'Holbach's comments on Voltaire's works are unfailingly positive. In chapter 9 of the *Éthocratie*, the baron singles out Voltaire and Saint-Lambert as two very rare examples of commendable poets, further stating that poetry is only worthy of esteem if it is "philosophical, instructive and ethical" (*philosophique, instructive et morale*).[18] Likewise, in a note to chapter 13, Voltaire features as one of only three playwrights whose works can be said to be truly instructive, the other two being La Harpe and Diderot, rather unsurprisingly.[19] Particular emphasis is placed in this context on two

15 D'Holbach. *Die gesamte erhaltene Korrespondenz*. Ed. H. Sauter and E. Loos. Stuttgart: Franz Steiner Verlag Wiesbaden GMBH, 1986, Letter n° 27, 43: "A portée de la Suisse, vous connaissez, sans doute, mieux que nous, dont on ménage la délicatesse, le Recueil nécessaire, le Christianisme dévoilé, l'Examen de Fréret, le Philosophe ignorant, et toutes les autres bombes terribles dont on accable notre antique Edifice, qui jamais n'éprouva des attaques si fortes et si réitérées". Note how, in the passage just quoted, d'Holbach lists his own *Christianisme dévoilé* next to Voltaire's works. Ira O. Wade believed this letter to be addressed to Voltaire, but Vercruysse has shown this hypothesis to be ill-grounded. See Jeroom Vercruysse. "Recherches sur la correspondance d'Holbach." *Tijdschrift voor de Studie van de Verlichting* 1 (1973): 89–106 and *Corr.*, D.app.287.

16 *Catalogue des livres de la bibliothèque de feu M. le Baron d'Holbach*. Paris: De Bure, 1789, 171.

17 Ibid., 140 and 245.

18 *ETH*, 156.

19 Ibid., 268: "Très-peu de drames ont un but vraiment moral: la tragédie, ampoulée dans le ton, gigantesque dans les sentiments, n'occupe le citoyen que de faits romanesques, qui n'excitent en lui que des émotions passageres, peu propres à développer la sensibilité dont il auroit besoin dans le commerce de la vie". D'Holbach then adds in a footnote:

tragedies, *Alzire* and *Mahomet*, and it is interesting to note that d'Holbach will even quote a verse from the latter play in his discussion of hereditary titles in the *Politique naturelle*, thereby reasserting his appreciation for this fundamental manifesto of religious toleration.[20]

All things considered, direct quotations from Voltaire's works are not rare in d'Holbach's texts. A short quote from the *Homélies prononcées à Londres*, a text of 1767 that closely tackles the subject of atheism and must have therefore attracted the attention of the baron, is used in the "Préface" to the *Morale universelle* to underline the similarities between ethics and medicine, thereby presenting the former discipline as a science that heavily relies on empirical observation:

> *I shall believe*, an illustrious contemporary writes, *that there is vice and virtue, just like there is health and illness*. The fundamental principles of ethics cannot in any way be contested; they are sufficient to deduce all the duties of man in society and to find the way that should lead him to happiness.[21]

In chapter 5 of the fifth section of the same work ("Devoirs des amis"), d'Holbach inserts, instead, a quote from the article "Amitié" in the *Dictionnaire philosophique portatif*. Here as in the previous example, the baron 'conceals' Voltaire's identity under the flattering phrase "illustre moderne", only to then spell out the *Patriarche*'s name in the footnotes: "*the wicked*, an illustrious contemporary says, *have only accomplices; those who seek pleasure have only companions in debauchery; the self-serving have only associates; politicians bring together seditious people; princes have courtiers. Virtuous people alone*

"Cette critique ne peut pas tomber sur la plupart des tragédies de M. de Voltaire, dans lesquelles on trouve un but moral, qu'on apperçoit sur-tout dans *Mahomet*, *Alzire* &c. ni sur des Drames tels que le *Pere de famille*, *Mélanie*, &c".

20 *PN*, I, 204: "L'on ne peut disconvenir que le préjugé de la naissance n'ait été dans la plupart des Gouvernements Européens la source des abus les plus pernicieux. Un Corps d'hommes qui, sans titre que celui de la naissance, peuvent prétendre aux richesses et aux honneurs, doit nécessairement décourager les autres classes des Citoyens. Ceux qui n'ont que des aïeux n'ont aucun droit aux récompenses; les talents ne se transmettent pas avec le nom; il naît souvent dans la condition la plus obscure des hommes 'qui sont tout par eux-mêmes, et rien par leurs aïeux' VOLT.".

21 "Je *croirai*, dit un illustre moderne, *qu'il y a du vice et de la vertu, comme il y a de la santé et de la maladie*. Les notions primitives de la Morale ne peuvent être aucunement contestées; elles suffisent pour en déduire tous les devoirs de l'homme social, et pour fixer la route qui doit le conduire au bonheur", *MU*, I, xiii. Voltaire's original text can be read in *OCV*, 62 (1987), 444.

have friends".[22] Rather interestingly, several tiny discrepancies between the text as reported by d'Holbach and as printed in the *Dictionnaire* suggest that the baron may be here quoting from memory, thus confirming a wide-spread rumour – reported by Jakob Heinrich Meister, among others – concerning the baron's remarkable memory.[23] After all, d'Holbach must have been very well-acquainted with the *Dictionnaire philosophique*: he quotes from the article "Méchant" in chapter 16 of the first section of the *Système social*, and in the *Système de la nature* he even paraphrases a passage from the entry "Chaîne des événements" to make the point that everything in the world is linked in an infinite causal chain:

> It is, perhaps, in the dry plains of Lybia, that are amassed the first elements of a storm or tempest, which, carried by the winds, shall come towards us, shall make our atmosphere heavy, shall have an influence upon the temperament and upon the passions of a man, whose circumstances shall have capacitated him to influence many others, and which shall decide after his will the fate of many nations.[24]

---

22 "Les méchants, dit un illustre moderne, n'ont que des complices; les voluptueux ont des compagnons de débauche; les gens intéressés ont des associés; les politiques assemblent des factieux; les Princes ont des courtisans; les hommes vertueux sont les seuls qui aient des amis", *MU*, III, 121. Elsewhere, d'Holbach uses the phrase "illustre moderne" to refer to Helvétius and Montesquieu.

23 Voltaire's text can be read in *OCV*, 35 (1994), 320: "les méchants n'ont que des complices; les voluptueux ont des compagnons de débauches; les intéressés ont des associés, les politiques assemblent des factieux, le commun des hommes oisifs a des liaisons, les princes ont des courtisans, les hommes vertueux ont seuls des amis". As for d'Holbach's prodigious memory see Friedrich Melchior Grimm. *Correspondance littéraire, philosophique et critique*. Ed. M. Tourneux. Paris: Garnier frères, 1877–1882, 16 vols, XV, 419–420: "Il possédait une fort belle bibliothèque, et l'étendue de sa mémoire suffisait à toutes les connaissances dont ses études l'avaient enrichie; il se rappelait sans effort et tout ce qui méritait et tout ce qui ne méritait guère d'être retenu. 'Quelque système que forge mon imagination, m'a dit plus d'une fois M. Diderot, je suis sûr que mon ami d'Holbach me trouve des faits et des autorités pour les justifier'".

24 D'Holbach. *The System of Nature; or the Laws of the Moral and Physical World*. Trad. W. Hodgson. London: printed for, and sold by the Translator, 1795, 96. Cf. *SN*, I, 52: "C'est peut-être dans les plaines arides de la Lybie que s'amassent les premiers élémens d'un orage qui, porté par les vents viendra vers nous, appesantira notre atmosphere, influera sur le tempérament et sur les passions d'un homme, que ses circonstances mettent à portée d'influer sur beaucoup d'autres, et qui décidera d'après ses volontés du sort de plusieurs nations". Voltaire's text can be read in *OCV*, 35 (1994), 525: "Un vent qui souffle du fond de l'Afrique et des mers australes, amène une partie de l'atmosphère africain [sic], qui retombe en pluie dans les vallées des Alpes; ces pluies fécondent nos terres; notre vent du nord à son tour envoie nos vapeurs chez les nègres; nous faisons du bien à la Guinée,

As already suggested by the passage just quoted, d'Holbach's engagement with Voltaire's texts goes well beyond the simple borrowing of short sentences or passages. Section 98 in *Le Bon sens*, a narrative section which is interestingly given the subtitle of "Conte oriental", relates the story of a venerable dervish who would constantly and very piously give thanks to the Lord for his mercies: "O Allah! How great is thy goodness to the children of men!"[25] Having decided to embark for his umpteenth pilgrimage to Mecca, the dervish walks through very rich lands where everything strengthens his belief in the greatness of God. This belief, however, is suddenly crashed when the dervish reaches a battlefield:

> He discovers a vast plain entirely laid waste with fire and sword; he beholds it covered with more than a hundred thousand carcases, the deplorable remains of a bloody battle, lately fought upon this field. Eagles, vultures, ravens and wolves were greedily devouring the dead bodies with which the ground was strewed. This sight plunges our pilgrim into a gloomy meditation. Heaven, by special favour, had enabled him to understand the language of beasts. He heard a wolf, gorged with human flesh, cry out in the excess of his joy 'O Allah! How great is thy goodness to the children of wolves'.[26]

As is not difficult to realise, this text oozes Voltaireanism from every pore. It is not just the title, which may very well allude to *Zadig*, "histoire orientale";

---

et la Guinée nous en fait. La chaîne s'étend d'un bout de l'univers à l'autre". For a more in-depth analysis of these passages see Ruggero Sciuto. *Diderot and d'Holbach: A Theory of Determinism*. Doctoral thesis submitted to the University of Oxford in 2018. As for the *Système social* see *SS*, I, 214–215: "Les tyrans sont les vrais corrupteurs des nations. C'est avec raison qu'un illustre moderne a dit: *l'homme n'est pas né mauvais. Pourquoi plusieurs sont-ils donc infectés de cette peste de la méchanceté? C'est que ceux qui sont à leur tête, étant pris de la maladie, la communiquent au reste des hommes.... Le premier ambitieux a corrompu la terre*". A note then specifies that the quote is indeed from the *Dictionnaire philosophique*.

25 D'Holbach. *Good Sense: or Natural Ideas opposed to Ideas that are Supernatural*. London: Carlile, 1826, 63. Cf. *BS*, § 98, 117: "O allah! que tes bontés sont grandes pour les enfans des hommes!"

26 Ibid. Cf. *BS*, § 98, 119–120: "Il découvre une vaste plaine, entiérement désolée par le fer et la flamme; il la mesure des yeux et la voit couverte de plus de cent mille cadavres, restes déplorables d'une bataille sauglante [sic] qui depuis peu de jours s'étoit livrée dans ces lieux. Les aigles, les vautours, les corbeaux et les loups dévoroient à l'envi les corps morts, dont la terre étoit jonchée. Cette vue plonge notre pélerin dans une sombre rêverie: le ciel par une [faveur] spéciale, lui avoit donné de comprendre le langage des bêtes; il entendit un loup, gorgé de chaire humaine, qui, dans l'excès de sa joie, s'écrioit, *O allah! que tes bontés sont grandes pour les enfants des loups!*"

it is the description of the battlefield, which is reminiscent of a well-known scene in *Candide*; it is the swiftness of the prose and the quick sequence of the clauses – which is rather unusual for d'Holbach; it is the plot and the message itself of the *conte*, which are taken straight out of the "Sixième discours" in the *Discours en vers sur l'homme*, where Voltaire satirises humans' belief that everything in the world was made expressly for them, by having other animals (mice, geese, cows, etc.) say that they are the sole beneficiaries of God's grace.[27]

Many other examples could be mentioned to make the point that d'Holbach occasionally attempts to imitate Voltaire's style. In the "Sixième lettre" in the *Lettres à Eugénie*, the baron suddenly adopts a very satirical, trenchant, indeed Voltairean tone to debunk some key dogmas of Christianity and reject the validity of the seven sacraments.[28] An even better example is offered by the *Théologie portative*, which, as already noted by Sandrier, is in many ways connected to Voltaire's *Dictionnaire philosophique*.[29] In this case too, d'Holbach abandons his usually rather flat prose in favour of a swift, energetic style, which Voltaire himself found very enjoyable.[30] In the *Théologie portative*, after all, many other factors besides the style conspire to please Voltaire: the entries "Ânes" and "Hypocrisie", for example, include jabs at Elie-Catherine Fréron and Jean-Jacques Lefranc de Pompignan, respectively, and the article "Massacres" satirises a work by Jean Novi de Caveirac (the *Apologie de Louis XIV et de son conseil sur la révocation de l'édit de Nantes, avec une dissertation sur la journée*

27 See Voltaire. *Zadig, ou la destinée*. Ed. H.T. Mason. In *OCV*, 30B (2004), 65–234; Voltaire. *Candide ou l'optimisme*. Ed. R. Pomeau. *OCV*, 48 (1980), 126; and Voltaire. *Discours en vers sur l'homme*. Ed. H.T. Mason. In *OCV*, 17 (1991), 389–535, especially 513–521.

28 *LE*, I, 147–166.

29 Sandrier, *Le Style philosophique du baron d'Holbach*, 162.

30 See Voltaire to Damilaville, 8 February 1768 (*Corr.*, D14738): "On fait tous les jours des livres contre la religion dont je voudrais bien imiter le stile pour la déffendre. Y a t'il rien de plus plaisant, de plus gai, de plus sallé que la plupart des traits qui se trouvent dans la Théologie portative?". See also Voltaire to D'Alembert, 24 May 1769 (*Corr.*, D15660) where the *Patriarche*, commenting on a letter that he received from the bishop of Genève-Annecy, and which we quoted in the introduction, writes: "ce polisson d'évêque, à qui je n'ai pas donné pour boire, jure toujours comme un diable qu'il me fera brûler dans ce monde-ci et dans l'autre. Je mets tout cela aux pieds de mon crucifix; et, pour n'être point brûlé, je fais provision d'eau bénite. Il prétend m'accuser juridiquement d'avoir écrit deux livres brûlables, l'un qui est publiquement reconnu en Angleterre pour être de milord Bolingbroke; l'autre, la Théologie portative que vous connaissez, ouvrage, à mon gré, très plaisant, auquel je n'ai assurément nulle part, ouvrage que je serais très fâché d'avoir fait, et que je voudrais bien avoir été capable de faire". It is clear from the two letters just quoted that Voltaire suspected the *Théologie portative* to be the work of someone close to both Damilaville and D'Alembert.

de la Saint-Barthélemy), which the author of the *Henriade* harshly criticises in *Le Russe à Paris*, *Les Honnêtetés littéraires* and *L'A, B, C*.[31]

Besides the style, d'Holbach may have conceivably borrowed arguments and lines of reasoning from Voltaire. In order to debunk the Christian faith in the immortality of the soul, both d'Holbach and Voltaire insist on the fact that, contrary to what Augustin Calmet had claimed in his *Dissertation sur la nature de l'âme selon les anciens Hébreux*, the Pentateuch contains no allusion whatsoever to this crucial dogma.[32] Voltaire does so in "Que les philosophes ne peuvent jamais nuire", a short text that replaced the concluding paragraphs of the "Lettre sur Locke" in many editions of the *Lettres philosophiques* that appeared from 1748 onwards, in the article "Âme" in the *Dictionnaire philosophique*, and in "De l'antiquité du dogme de l'immortalité de l'âme", published in 1765 as part of the *Nouveaux mélanges*.[33] In the latter text, in particular, Voltaire explains that the dogma of the immortality of the soul, first introduced in Persia by Zoroaster, rapidly spread to India, China and Egypt, but remained utterly unknown to Moses:

> According to the saintliest and most erudite men, it is absolutely certain, indeed indisputable, that nowhere in his books does Moses suggest to the Hebrews that there might be rewards and punishments in another life; he never talks about the immortality of their souls; he does not promise them heaven and does not threaten them with hell. Everything is worldly.[34]

Indeed, Voltaire concludes, the Sadducees, one of the most influential Jewish sects at the time when Jesus Christ was born, "believed the soul to die with the

---

31 TP. See also Voltaire. *Le Russe à Paris*. Ed. P. Stewart. In OCV, 51A (2015), 115–166, especially 153–154; Voltaire. *Les Honnêtetés littéraires etc. etc. etc.* Ed. O. Ferret. In OCV, 63B (2008), 1–174, especially 87; and Voltaire. *L'A, B, C, dix-sept dialogues traduits de l'anglais de Monsieur Huet*. Eds. R. Mortier and C. Paillard. In OCV, 65A (2011), 169–348, especially 238.

32 Augustin Calmet. *Dissertations qui peuvent servir de prolégomènes de l'Écriture Sainte*. Paris: Émery, 1720, I, 468.

33 Voltaire. *Que les philosophes ne peuvent jamais nuire*. Ed. R. Sciuto. In OCV, 6B (2020), 413–419; Voltaire. *Dictionnaire philosophique*. Ed. C. Mervaud. OCV, 35 (1994), 311; and Voltaire. *De l'antiquité du dogme de l'immortalité de l'âme*. Ed. D. Williams. In OCV, 60A (2017), 101–119, especially 114.

34 Ibid., 114: "Suivant le témoignage des plus saints et des plus savants hommes, il est très certain, il est indubitable, que Moïse, en aucun endroit, ne propose aux Juifs des récompenses et des peines dans une autre vie, qu'il ne leur parle jamais de l'immortalité de leurs âmes, qu'il ne leur fait point espérer le ciel, qu'il ne les menace point des enfers. Tout est temporel".

body" and repeatedly condemned the opposite view. As for d'Holbach, he puts forward an identical line of reasoning in the *Lettres à Eugénie*, in the *Système de la nature* and in the *Esprit du judaïsme* of 1770, a supposed translation – perhaps from Anthony Collins' *Discourse of the Grounds and Reasons of the Christian Religion* – which, however, is arguably best interpreted as an independent work:[35]

> It was from the Persians that the Hebrews acquired the first inkling that there could be rewards and punishments in another life, and therefore of the dogma of the immortality of the soul [...]. None of the books attributed to Moses mentions this essential point. [...] This legislator suggests only worldly rewards and punishments to his people; he says nothing that even hints at the existence of another life. On the contrary, in some books of the Bible this dogma is categorically refuted.[36]

Cases like the one just discussed are by no means rare. Both Voltaire and d'Holbach, for instance, frequently turn to the story of the assassination of Agag in the "First Book of Samuel" to debunk the idea that the Christian God is infinitely good, or to Plato's *Timaeus* to make the point that the idea of the Holy Trinity is but a fiction that the Christians inherited from the heathens.[37] To be sure, the simple fact that certain arguments may appear in the works of both Voltaire and d'Holbach is not necessarily indicative of an influence of the former upon the latter. The two thinkers shared many cultural references and may have formulated similar arguments independently from one another. Even in the case just discussed concerning the immortality of the soul, a common source could be found in William Warburton's *Divine Legation*, although textual similarities suggest that d'Holbach's direct model in the *Esprit du judaïsme* was Voltaire's essay "De l'antiquité du dogme de l'immortalité de

35 For more on d'Holbach and Collins see Jacopo Agnesina's chapter in this volume, 87–102. For more on the *Esprit du judaïsme*, instead, see Gianni Paganini's chapter above, 103–115.

36 "Les Juifs puiserent chez les Perses les premieres notions qu'ils eussent jamais eues des récompenses et des châtiments d'une autre vie, et par conséquent du dogme de l'immortalité de l'âme [...]. Il n'est point fait mention d'un article si important dans aucun des livres attribués à Moyse; [...] ce législateur ne propose à ses Hébreux que des récompenses et des châtimens *temporels*, sans indiquer rien qui puisse même faire soupçonner l'existence d'une autre vie. Au contraire dans quelques livres de la Bible ce dogme est formellement combattu", *EJ*, 144–145. See also *LE*, I, 114 and *SN*, I, 259.

37 For a study of Voltaire's attitudes towards the episode of Saul and Agag see Antonio Gurrado. *La religione dominante: Voltaire e le implicazioni politiche della teocrazia ebraica*. Catanzaro: Rubbettino, 2018, 11–35.

l'âme".[38] But what is interesting to note is that contemporary readers did spot a connection between d'Holbach's and Voltaire's texts, concluding that the baron may have borrowed some of his ideas from the *Patriarche*. In *Les Dîners du baron d'Holbach*, a series of dialogues published in 1822 and where the baron's views are systematically challenged and refuted, Stéphanie-Félicité de Genlis has d'Holbach's fictional *alter ego* state rather brusquely that "the immortality of the soul [...] is a new dogma that was entirely unknown to the Hebrews; it is nowhere mentioned in the Old Testament", to which his interlocutor, the Marquis, replies: "Who told you so? It is Voltaire; [but] whatever your admiration for this author, you must appreciate that he never wrote half a page [...] without lying".[39]

•••

It appears from what has just been argued that, at times, d'Holbach may have consciously attempted to fool his readers into attributing his works to Voltaire. And indeed, further evidence for this can be provided. It is quite telling, for example, that the "Préface" to the *Lettres à Eugénie* may attempt to present the latter text as having been written in the 1730s by someone belonging to the "École du Temple ou de Sceaux", and who had been in friendly terms with both Charles-Auguste de la Fare and Guillaume Amfrye de Chaulieu.[40] Equally interesting is the fact that, in the 18th century, some of d'Holbach's works were occasionally printed (or re-printed) alongside Voltaire's. In 1773, a *recueil* of anti-religious texts was published under the very eloquent title of *Bibliothèque du bon sens portatif*, which contained, alongside the *Christianisme*

38 See Sandrier. *Le Style philosophique du baron d'Holbach*, 235: "ces deux protagonistes partagent, outre un certain nombre de valeurs que symbolise leur appartenance au clan philosophique, les mêmes habitudes de penser, et donc la même façon de poser le débat".

39 "[L']immortalité de l'âme [...] est un dogme nouveau que les Juifs n'ont jamais connu; il n'en est pas question dans l'Ancien-Testament. [...] Qui vous dit cela? c'est Voltaire: malgré votre admiration pour cet auteur, vous devez être néanmoins assuré qu'il n'a jamais écrit une demi-page [...] sans mentir", Stéphanie-Félicité de Genlis. *Les Dîners du baron d'Holbach*. Paris: Trouvé, 1822, 196.

40 In an article appeared in 2008 ("Voltaire et les *Lettres à Eugénie*." *La Lettre clandestine* 16 (2008): 41–66), Bertram Eugene Schwarzbach suggests, on the basis of unpublished research carried out by A.-W. Fairbairn, that the *Lettres à Eugénie*, or at least large chunks of it, may have in fact been written in the 1730s: "ces *Lettres*", he writes, "ne peuvent pas être beaucoup plus tardives que 1733". Schwarzbach and Fairbairn's interpretation, however, is unconvincing to say the least, and appears to arise from a misunderstanding of the fictional nature of the "Préface" to the text. For more see d'Holbach. *Lettres à Eugénie ou Préservatif contre les préjugés*. Ed. R. Sciuto, forthcoming.

dévoilé and the *Théologie portative*, Voltaire's *Catéchisme de l'honnête homme*, the *Sermon des Cinquante* and the *Testament de Jean Meslier*.[41] As noted by Jeroom Vercruysse, in 1780 the *Système de la nature* was similarly re-printed alongside four texts by Voltaire: the *Réponse au Système de la nature*, the *Épître à l'auteur du livre des trois imposteurs*, *Le Pour et le contre* and the *Dialogue entre Logomacos et Dondindac sur l'Être suprême* (that is, the article "Dieu" of the *Dictionnaire philosophique*).[42] Meanwhile, Mladen Kozul has remarked that d'Holbach's *David, ou l'histoire de l'homme selon le cœur de Dieu*, a largely forgotten translation from the English of Peter Annet, circulated in conjunction with Voltaire's *Saül* since its first appearance in 1768.[43] More interestingly still, the first edition of d'Holbach's *Histoire critique de Jésus-Christ*, printed in 1770, features at its front Voltaire's *Épître à Uranie*.[44]

That said, the question naturally arises as to why d'Holbach may have attempted to pass off his texts as Voltaire's. A first possibility, perhaps rather obvious, is that Holbach's behaviour should be read as part and parcel of his strategy to conceal the authorship of his works. The baron, in other words, may have used Voltaire as a decoy, as a diversion. However plausible, this answer is not in itself sufficient to explain d'Holbach's attempts at passing off his texts as Voltaire's, for the baron's authorial persona was already fairly well concealed. Instead, at least three further reasons can be put forward to explain why d'Holbach acted the way he did.

To begin with, it is worth pointing out that, by attempting to pass off his works as Voltaire's, d'Holbach may have tried to attract public interest to his own works. An absolute master of the arts of self-fashioning and self-promotion, by the 1750s Voltaire had already managed to acquire for himself the status of celebrity, his success being matched by no other 18th-century European writers – except, perhaps, the *Citoyen de Génève*.[45] Several works in the 18th century only saw their sales surge because they were thought to be

41 Vercruysse. *Bibliographie descriptive des imprimés du baron d'Holbach*, 145 and Voltaire, *Testament de Jean Meslier*. Ed. R. Desné. In OCV, 56A (2001), 1–234, 72.

42 Ibid., 167–168.

43 Mladen Kozul. *Les Lumières imaginaires. Holbach et la traduction*. Oxford: Voltaire Foundation ("Oxford University Studies in the Enlightenment"), 2016, 158.

44 Vercruysse. *Bibliographie descriptive des imprimés du baron d'Holbach*, 127–128. A footnote to the title of the "Epître" (*Histoire critique de Jésus-Christ*, iii) insists on the connection between Voltaire's texts and the *Histoire*: "Cette Épître parut en 1732: elle fut dédiée à Madame la Comtesse de Rupelmonde, Dame du Palais de la Reine. Quoique ce beau morceau de Poësie soit déjà connu du Public, comme il est devenu assez rare, on a cru qu'on ne seroit pas fâché de le trouver à la tête d'un Ouvrage avec lequel il a beaucoup de rapport".

45 Antoine Lilti. *Figures publiques. L'invention de la célébrité (1750–1850)*. Paris: Fayard, 2014.

Voltaire's – suffice it to mention the sequel to *Candide*, which scholars today normally attribute to Henri-Joseph Du Laurens, and which owed its considerable success precisely to the fact that it imitated Voltaire's *conte* well enough to be convincing.[46] For d'Holbach, to pass off his works as Voltaire's was therefore to foster public interest in his texts, to increase their sales and, most importantly, to garner more visibility for his own ideas. Fully aware of the dynamics of the print market, Voltaire appears to have divined d'Holbach's intentions, and in a letter to the comte d'Argental he writes: "There is a certain baron d'Holbach in Paris who imports all the brochures printed in Amsterdam by Marc-Michel Rey. This bookseller, who also happens to be Jean-Jacques [Rousseau]'s printer, probably prints everything under my name. It is physically impossible for me to have written all this jumble by myself. *It does not matter; people only attribute it all to me so that they can sell it*".[47]

By alluding to the same sources to which Voltaire would normally refer and by re-employing Voltaire's images, phrases and lines of reasoning in the context of his own atheistic and deterministic texts, d'Holbach – and here we get to our second point – may have also tried to attract and retain Voltaire's attention, thereby winning him over to his atheistic and deterministic cause. And indeed, to a certain extent, d'Holbach's strategy may have proved successful. Originally a strong advocate of moral freedom (suffice it to think of his correspondence with Frederick II or the *Traité de métaphysique*), towards the end of his life Voltaire became more of a determinist.[48] As argued by Christophe Paillard, where Voltaire's endorsement of determinism appears most clearly is in the *Lettres de Memmius à Cicéron* of 1771.[49] Consider, for example, the following passage:

> If I look at myself, what do I see, besides fatalism? Was I not compelled to be born when the movements of my mother's loins opened her womb and, of necessity, pushed me out into the world? Could she prevent it? Could I stand up against it? Am I the source of anything that is mine? All my thoughts and ideas, have they not gradually made their way into my

46 [Henri-Joseph Du Laurens?]. *Candide ou l'optimisme, seconde partie*. 1760.

47 See Voltaire. *Corr.*, D14904 (1 April 1768): "Il y a un baron d'Holbach à Paris qui fait venir touttes les brochures imprimées à Amsterdam chez Marc Michel Rei. Ce libraire, qui est celui de Jean Jaques, les met probablement sous mon nom. Il est phisiquement impossible que j'aye pu suffire à composer touttes ces rapsodies. *N'importe, on me les attribue pour les vendre*". Italics mine.

48 See Voltaire to Frederick II, 8 March 1738 (*Corr.*, D1468) and Voltaire. *Traité de métaphysique*. Ed. W.H. Barber. In *OCV*, 14 (1989), 357–503, especially 460–467.

49 Paillard. "Entre Science et métaphysique", 217.

> head in spite of me? These ideas, have they not invincibly determined my will, since otherwise my will would have been without a cause? Has all that I have done in my life not been the necessary consequence of all these necessary premises? And is that not so for everything that exists in nature?[50]

To be sure, Voltaire had already exposed some of the ideas that we find expressed in the passage above well before the 1770s – the notion of the causal chain, for one, is a prominent one in Voltaire's texts, and one finds it fully developed not only in the article "Chaîne ou génération des événements" in the *Questions sur l'Encyclopédie*, but also in earlier works such as the *Dialogue entre un brahmane et un jésuite*, in *De la Mort de Louis XV et de la fatalité*, in the *Traité sur la tolerance* and, most famously, *Candide, ou l'optimisme*.[51] Yet, the fact that such a thoroughgoing and coherent formulation of determinism can be found in a work of 1771 suggests that Voltaire's reading of d'Holbach's works may have played a role in his change of attitude towards determinism, and this impression is reinforced by Voltaire's usage of certain formulas that are common in d'Holbach's texts ("déterminer invinciblement", "suite nécessaire", etc). After all, Voltaire owned many of the baron's works, and numerous marginalia testify to his careful reading of them and to his general appreciation of d'Holbach's ideas.[52]

---

50 "Si je descends dans moi-même, qu'y vois-je que le fatalisme? Ne fallait-il pas que je naquisse quand les mouvements des entrailles de ma mère ouvrirent sa matrice, et me jetèrent nécessairement dans le monde? Pouvait-elle l'empêcher? Pouvais-je m'y opposer? Me suis-je donné quelque chose? Toutes mes idées n'ont-elles pas entré successivement dans ma tête sans que j'en aie appelé aucune? Ces idées n'ont-elles pas déterminé invinciblement ma volonté, sans quoi ma volonté n'aurait point eu de cause. Tout ce que j'ai fait n'a-t-il pas été la suite nécessaire de toutes ces prémisses nécessaires? N'en est-il pas ainsi dans toute la nature", Voltaire. *Lettres de Memmius à Cicéron*. Ed. J. Dagen. In *OCV*, 72 (2011), 242–243. D'Holbach may have had this passage in mind when he wrote in *Le Bon Sens* (BS, § 80, 87) that "Pour peu qu'on réfléchisse, on sera forcé de reconnoitre que l'homme est nécessité dans toutes ses actions et que son libre arbitre est une chimere, même dans le système des Théologiens. Dépend-il de l'homme de naître ou de ne pas naître de tels ou de tels parents? Dépend-il de l'homme de prendre ou de ne pas prendre les opinions de ses parents et de ses instituteurs? Si j'étois né de parents idolâtres ou mahométans, eut-il dépendu de moi de devenir Chrétien?"

51 Voltaire. *Dialogue entre un brahmane et un jésuite*. Eds. W.H. Barber and R.L. Walters. In *OCV*, 32A (2006), 97–117; Voltaire. *De la mort de Louis XV et de la fatalité*. Ed. J. Godden. In *OCV*, 76 (2013), 259–294; Voltaire. *Candide*, 78; and Voltaire. *Poème sur le désastre de Lisbonne*. Eds. D. Adams and H.T. Mason. In *OCV*, 45A (2009), 269–358, especially 351–354.

52 See *Bibliothèque de Voltaire*. Moscow: Éditions de l'Académie des Sciences de l'URSS, 1961, 452–455 and *OCV*, 139 (2011), 407–457. See also Alain Sandrier's edition of Voltaire's marginalia to *Le Bon sens* and *Le Christianisme dévoilé* in *OCV*, 145 (2019), 227–264.

Finally, and here we get to our third and last point, one needs to understand that to ask whether Voltaire may have changed his opinion on deism or metaphysics following his reading of d'Holbach's texts is to look at just one side of the issue. Just as important, or even more important, is to understand what 18th-century readers may have thought about Voltaire's texts after reading d'Holbach's works. By drawing links between his own works and Voltaire's, in other words, d'Holbach may have sought to convince not just Voltaire, but the public, that the latter's works were akin to his own and had to be interpreted as pointing to the same conclusions he expressed in such works as *Le Système de la nature* and *Le Bon sens*. Importantly, Voltaire seems to have been aware of the baron's strategy for, in a letter addressed again to the comte d'Argental, he complains about the fact that "The small *Bon sens* clique" (*la petite cabale du Bon sens*) was trying to present him as the author of this text. He then continues: "The atheists who wish to drag me to their side are, I think, just as ridiculous as those who tried to pass off Saint Augustine as a Molinist" – an interesting example, since Augustine is famously inconsistent in his treatment of Moral Freedom and since his best-known work, the *Confessions*, shows him most clearly to be unlike the Molinists in his rejection of free will.[53] That said, a suspicion naturally arises. Throughout the 18th century – and even more in the 19th century – readers were famously ready to see in Voltaire an atheist rather than a deist and to present him as more of a politically radical thinker than he may have in fact been. To be sure, many reasons can be put forward to explain why that happened. As brilliantly shown by Alan Charles Kors, in the early modern period, the words "athée" had a different connotation than at present, and was used indiscriminately to indicate anyone whose religious ideas did not align with orthodoxy, be they heathens, Muslims or atheists proper.[54] Moreover, from the 1750s onwards, the detractors of the *parti philosophique* repeatedly attempted to lump all the various *cacouacs* together into a consistent and homogeneous whole to be more easily attacked, the most resounding case arguably being the one offered by Charles Palissot de Montenoy's comedy, *Les Philosophes*.[55] But what this chapter hopes to have shown is that, in addition to these factors, a third one can be mentioned: a master of camouflage and a great strategist, d'Holbach, the apostle of truth, skilfully and almost unnoticeably manipulated both his fellow *philosophes* and his (or their) readers,

53 "Les athées qui veulent me mettre de leur parti me semblent aussi ridicules que ceux qui ont voulu faire passer s[t] Augustin pour un moliniste", *Corr.*, D19590 (4 August 1775).

54 Alan Charles Kors. *Atheism in France, 1650–1729*. Princeton: Princeton University Press, 1990.

55 Charles Palissot de Montenoy. *Les Philosophes*. Paris: Duchesne, 1760.

charming them, confounding them and misleading them so as to maximise the spread of his own ideas.[56] And just to what extent he may have pushed his activity still remains to be understood.

Bibliography

Bibliothèque de Voltaire. Moscow: Éditions de l'Académie des Sciences de l'URSS, 1961, 452–455.

Calmet, Augustin. *Dissertations qui peuvent servir de prolégomènes de l'Écriture Sainte*. Paris: Émery, 1720.

Catalogue des livres de la bibliothèque de feu M. le Baron d'Holbach. Paris: De Bure, 1789.

Cronk, Nicholas. "Voltaire and the Posture of Anonymity." *MLN* 126–4 (2011): 768–784.

Curran, Andrew. *Diderot and the Art of Thinking Freely*. New York: Other Press, 2019.

[Du Laurens, Henri-Joseph?]. *Candide ou l'optimisme, seconde partie*. 1760.

Genlis, Stéphanie-Félicité de. *Les Dîners du baron d'Holbach*. Paris: Trouvé, 1822.

Grimm, Friedrich Melchior. *Correspondance littéraire, philosophique et critique*. Ed. M. Tourneux. Paris: Garnier frères, 1877–1882, 16 vols.

Gurrado, Antonio. *La religione dominante: Voltaire e le implicazioni politiche della teocrazia ebraica*. Catanzaro: Rubbettino, 2018.

Holbach, Paul-Henri Thiry d'. *Die gesamte erhaltene Korrespondenz*. Ed. H. Sauter and E. Loos. Stuttgart: Franz Steiner Verlag Wiesbaden GMBH, 1986.

Holbach, Paul-Henri Thiry d'. *Good Sense*. London: Carlile, 1826.

Holbach, Paul-Henri Thiry d'. *Lettres à Eugénie ou Préservatif contre les préjugés*. Ed. Ruggero Sciuto, forthcoming.

Holbach, Paul-Henri Thiry d'. *The System of Nature; or the Laws of the Moral and Physical World*. Trad. W. Hodgson. London: printed for, and sold by the Translator.

Kors, Alan Charles. *Atheism in France, 1650–1729*. Princeton: Princeton University Press, 1990.

Kozul, Mladen. *Les Lumières imaginaires. Holbach et la traduction*. Oxford: Voltaire Foundation ("Oxford University Studies in the Enlightenment"), 2016.

Launay, Françoise. "Le Testament du baron d'Holbach et son serpent de fils ainé." *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie* 51 (2016): 179–190.

Lilti, Antoine. *Figures publiques. L'invention de la célébrité (1750–1850)*. Paris: Fayard, 2014.

Mémoires secrets pour servir à l'histoire des lettres en France, depuis 1762 jusqu'à nos jours. Ed. C. Cave and S. Cornand. Paris: Honoré Champion, 2009–2010, 5 vols.

56 For more on this topic see Mladen Kozul's chapter above, 77–86.

Mortier, Roland. "Ce Maudit *Système de la nature*." In U. Kölving and C. Mervaud, eds., *Voltaire et ses combats*. Oxford: Voltaire Foundation, 1997, 2 vols, I, 697–704.

Paillard, Christophe. "Entre Science et métaphysique: Le Problème du fatalisme dans la philosophie de Voltaire." *Revue Voltaire* 8 (2008): 207–223.

Palissot de Montenoy, Charles. *Les Philosophes*. Paris: Duchesne, 1760.

Sandrier, Alain. *Le Style philosophique du baron d'Holbach. Conditions et contraintes du prosélytisme athée en France dans la seconde moitié du XVIII^e siècle*. Paris: Honoré Champion, 2004.

Sasso, Robert. "Voltaire et le *Système de la nature* de d'Holbach." *Revue internationale de philosophie* 32 (1978): 279–296.

Schwarzbach, Bertram Eugene. "Voltaire et les *Lettres à Eugénie*." *La Lettre clandestine* 16 (2008): 41–66.

Sciuto, Ruggero. Diderot and d'Holbach: A Theory of Determinism. Doctoral thesis submitted to the University of Oxford in 2018.

Stenger, Gerhardt. *Diderot, le combattant de la liberté*. Paris: Perrin, 2013.

Vercruysse, Jeroom. "Recherches sur la correspondance d'Holbach." *Tijdschrift voor de Studie van de Verlichting* 1 (1973): 89–106.

Vercruysse, Jeroom. *Bibliographie descriptive des imprimés du baron d'Holbach. Nouvelle édition revue et augmentée*. Paris: Garnier, 2017 (1 ed. Paris, 1971).

Virolle, Roger. "Voltaire et les matérialistes, d'après ses derniers contes." *Dix-huitième siècle* 11 (1979): 63–74.

Voltaire. *Candide ou l'optimisme*. Ed. R. Pomeau. *OCV*, 48 (1980).

Voltaire. *De l'antiquité du dogme de l'immortalité de l'âme*. Ed. D. Williams. In *OCV*, 60A (2017), 101–119.

Voltaire. *De la mort de Louis XV et de la fatalité*. Ed. J. Godden. In *OCV*, 76 (2013), 285–294.

Voltaire. *Dialogue entre un brahmane et un jésuite*. Eds. W.H. Barber and R.L. Walters. In *OCV*, 32A (2006), 97–117.

Voltaire. *Dictionnaire philosophique*. Ed. C. Mervaud. *OCV*, 35–36 (1994).

Voltaire. *Discours en vers sur l'homme*. Ed. H.T. Mason. In *OCV*, 17 (1991), 389–535.

Voltaire. *L'A, B, C, dix-sept dialogues traduits de l'anglais de Monsieur Huet*. Eds. R. Mortier and C. Paillard. In *OCV*, 65A (2011), 169–348.

Voltaire. *Le Russe à Paris*. Ed. P. Stewart. In *OCV*, 51A (2015), 115–166.

Voltaire. *Les Honnêtetés littéraires etc. etc. etc.* Ed. O. Ferret. In *OCV*, 63B (2008), 1–174.

Voltaire. *Lettre de Monseigr. l'évéque d'A**** à Monsieur de V******* avec les reponses*. Ed. D. Adams. In *OCV*, 70B (2016), 65–72.

Voltaire. *Lettres de Memmius à Cicéron*. Ed. J. Dagen. In *OCV*, 72 (2011), 242–243.

Voltaire, Marginalia to *Le Bon sens* and *Le Christianisme dévoilé*. Ed. A. Sandrier. In *OCV*, 145 (2019), 227–264.

Voltaire. *Poème sur le désastre de Lisbonne*. Eds. D. Adams and H.T. Mason. In *OCV*, 45A (2009), 351–354.

Voltaire. *Que les philosophes ne peuvent jamais nuire*. Ed. R. Sciuto. In *OCV*, 6B (2020), 413–419.
Voltaire. *Testament de Jean Meslier*. Ed. R. Desné. In *OCV*, 56A (2001), 1–234.
Voltaire. *Traité de métaphysique*. Ed. W.H. Barber. In *OCV*, 14 (1989), 357–503.
Voltaire. *Zadig, ou la destinée*. Ed. H.T. Mason. In *OCV*, 30B (2004), 65–234.

PART 3

Holbach: Encyclopédiste

∴

8

La critique religieuse du baron d'Holbach dans l'*Encyclopédie* : une approche méthodique

Alain Sandrier

Vouloir parler de d'Holbach encyclopédiste – en laissant toutefois de côté l'apport essentiel et majoritaire des articles scientifiques[1] – c'est s'engager dans une zone inconfortable ne serait-ce que parce que c'est affronter d'emblée une difficulté liminaire, celle des contours de la participation du baron à l'entreprise, notamment quant au nombre d'articles qu'il a véritablement rédigés au-delà des quelque 400 articles portant sa marque. Bref, c'est aborder nécessairement la question épineuse des attributions et son histoire. J'y ai déjà consacré un article en forme de bilan[2], et c'est dans le sillage de ce travail que je situe cette étude : il s'agit de donner une image fidèle de la contribution de d'Holbach à la question religieuse dans l'*Encyclopédie* en ne faisant référence qu'à ce qui peut relever de sa main avec le plus haut degré de certitude possible. Car il serait facile sinon de présupposer ce qui est en jeu et d'imaginer son travail encyclopédique à l'aune de ce qu'on sait par ailleurs de sa position sur la religion.

Si l'on met en avant logiquement les contributions non signées des tomes de l'*Encyclopédie*, après la suspension de son privilège puis son interdiction, cette activité encyclopédique particulière s'est exercée pendant quelques années seulement, vraisemblablement jusque vers 1760 : travail qui dénote un tout autre traitement de la question religieuse que celui des grandes variations antireligieuses clandestines postérieures du *Christianisme dévoilé* (1766) au *Bon sens* (1772). Ce sont deux régimes différents de la clandestinité et de la figure de l'auteur qui se succèdent là, et sur lesquels je voudrais tenter de porter une attention plus précise. Je suis bien conscient de devoir entrer parfois dans des considérations techniques voire pointilleuses, dont le bénéfice herméneutique n'est pas toujours à la hauteur des efforts investis : je crains que nous ne soyons arrivés sur ce chapitre, comme on dit en économie, à la phase de la baisse tendancielle du taux de profit, et que les nouveaux outils que l'on peut

1 Voir la contribution de Mélanie Éphrème dans ce volume, 149–169.

2 « L'attribution des articles de l'*Encyclopédie* au baron d'Holbach : bilan et perspectives ». *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie* 45 (2010) : 55–73.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2022 | DOI:10.1163/9789004516847_010

et même doit utiliser ne permettent pas toujours les gains que font espérer leur puissance d'exploration.

Schématiquement le débat, loin d'être réglé, est au moins nettement tranché entre deux options d'attribution antagonistes : celle de Jeroom Vercruysse, que j'appellerais prudente et restrictive, qui s'en tient aux seuls articles signés (427), auxquels il ajoute les onze articles dûment cités par le fils du baron sur une note découverte par Herbert Dieckmann dans le fonds Vandeul[3], dont certains sont anonymes, comme les fameux articles PRÊTRES et THÉOCRATIE par exemple, ce qui fait un total de 438 articles. C'est cette leçon restrictive à laquelle se tient fermement l'auteur[4]. Il concède toutefois que « pour résoudre le délicat problème des attributions de manière définitive, il faudra utiliser de moyens qui feront appel aux techniques plus développées que celles que nous connaissons aujourd'hui »[5]. C'est à ce souhait que je tenterai de répondre au moins en partie.

À l'inverse de Vercruysse, John Lough a pris au sérieux une indication du baron dans sa correspondance et lui a donné une extension aussi large que possible[6]. Il suit l'idée selon laquelle les articles du baron qui paraissent dans les tomes 8 à 17 de l'*Encyclopédie* désormais interdite, « passeront à la faveur des autres. Les marques distinctives disparaîtront », car le baron ne peut avoir dans la République des Lettres qu'« une existence collective »[7]. Lough en vient par le système des renvois, l'exploration des sources et les indices fournis par la liste du fils, à attribuer au baron 450 articles scientifiques non signés supplémentaires ainsi que 209 articles non-scientifiques non signés. Ce sont ces derniers qui m'intéresseront plus particulièrement. Ils ont été intégrés à la liste des attributions dans l'inventaire de l'*Encyclopédie*[8].

---

3 Voir Herbert Dieckmann. « L'*Encyclopédie* et le fonds Vandeul ». *Revue d'histoire littéraire de la France* (1951) : 318–332 (en particulier sur d'Holbach, 330–332).

4 Notamment dans la dernière édition de son indispensable *Bibliographie descriptive des imprimés du baron d'Holbach*. Paris : Garnier, 2017.

5 Ibid., 29.

6 Voir John Lough. « D'Holbach's Contribution ». In Id., *Essays on the* Encyclopédie *of Diderot and d'Alembert*. Oxford : Oxford University Press, 1968, 111–229.

7 Ce sont les termes bien connus du baron d'Holbach dans une lettre du 24 avril 1765 à Antoine Joseph Michel Servan, avocat général au Parlement de Grenoble (voir d'Holbach. *Die gesamte erhaltene Korrespondenz*. Éd. H. Sauter et E. Loos. Stuttgart : Franz Steiner Verlag Wiesbaden GMBH, 1986, lettre n° 14, 26).

8 Voir *Inventory of Diderot's* Encyclopédie, by Richard N. Schwab, with the collaboration of Walter E. Rex, essays and notes on the contributors by J. Lough, editorial assistant Virginia A. Cahill. *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* 80 (1971) ; 83 (1971) ; 85 (1972) ; 91 (1972) ; 92 (1972) ; 93 (1972).

Cette inflation, qui fait plus que doubler la part de d'Holbach dans l'*Encyclopédie* en termes de nombre d'articles, a laissé Vercruysse perplexe, mais une partie de ces attributions a été, me semble-t-il, nettement corroborée voire démontrée par l'analyse de la correspondance de Diderot en 1760 menée par Gianluigi Goggi[9]. Il a montré et documenté l'utilisation manifeste des tomes de *An Universal History* par d'Holbach dans un certain nombre d'articles repérés déjà par Lough. C'est toute la section sur les Indes qui s'en trouve ainsi confirmée, soit une quarantaine d'articles ; et de manière plus générale, tout ce qui peut être attribuable à cette source anglaise, que d'Holbach utilise selon toute vraisemblance, comme l'a démontré Goggi, dans l'édition irlandaise in-8 dont les tomes mis à contribution sur l'histoire moderne paraissent à partir de 1759.

Lough avait reconnu la part plus grande d'incertitude quand il est question d'une source communément utilisée comme l'*Histoire générale des Voyages* de Prévost par exemple. Ses attributions se faisaient alors moins péremptoires, ce qu'il ne faut pas oublier quand on se rapporte au travail de Lough. On ne doit surtout pas oublier qu'il met implicitement l'accent sur une dimension non négligeable : c'est que le travail encyclopédique tient pour une bonne part au recyclage et qu'il ne s'agit pas d'aller chercher à travers les attributions un travail nécessairement original, à la manière de celui que le baron pourra effectuer plus tard sur ses propres ouvrages, mais bien plutôt un exercice de compilation, qui peut s'apparenter par certains côtés aux traductions très infidèles et instrumentalisées qu'il donne des pamphlets anglais rapportés de son voyage en Angleterre de 1765[10]. Bref, d'Holbach encyclopédiste, en matière scientifique et ailleurs, ne doit pas être perçu à l'aune d'une posture d'auteur supposée, qui ferait de lui un écrivain dont les particularités seules importent.

J'en étais resté là dans le bilan détaillé que je faisais des attributions en 2010 à l'aide de tableaux dans lesquels je précisais le jeu des renvois et les sources utilisées. Autant d'éléments qui sont utiles mais pas toujours décisifs, tant, comme Vercruysse le rappelait par souci de méthode, ni un jeu de renvois ni une source commune ne sont à eux seuls des éléments suffisants de justification d'attribution dans un ouvrage comme l'*Encyclopédie*. Tout praticien de l'*Encyclopédie* ne s'aperçoit que trop, en effet, que les renvois, par exemple, suivent des usages très variés, d'un auteur à l'autre, et même d'une série d'articles à l'autre au sein d'un même auteur, et que l'origine n'en est pas

9 Gianluigi Goggi. « Diderot, d'Holbach et l'*Universal History* dans la *Correspondance* ». *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie* 42 (2007) : 7–44.

10 Travail sur lequel les analyses de Mladen Kozul ont jeté un grand jour : voir *Les Lumières imaginaires. Holbach et la traduction*. Oxford : Voltaire Foundation (« Oxford University Studies in the Enlightenment »), 2016.

toujours uniforme : ainsi, bien que Rousseau compose manifestement tous ses articles sur la musique en une seule livraison conçue comme un tout, ponctuellement livrée et distribuée alphabétiquement ensuite dans les différents tomes concernés, le jeu des renvois qu'il a engagé en tant que responsable de sa partie doit composer avec l'intervention des directeurs et notamment de D'Alembert autre spécialiste de musique au sein de l'entreprise[11]. Avec l'importance grandissante de Jaucourt dans les tomes interdits, qui prend la stature d'un directeur officieux et par conséquent d'un potentiel superviseur éditorial, il faut garder à l'esprit la marge très grande de ses interventions qui peut aller jusqu'au jeu des renvois, sans parler de son invention très féconde en matière de création de « désignant », autre catégorie encyclopédique. J'aurai l'occasion d'y revenir. Si le baron d'Holbach semble lui aussi, de manière éloquente dans ses articles de science, insérer des renvois formant des constellations d'articles autour de domaines délimités[12], il n'en reste pas moins, donc, que les renvois sont un recours trop fragile et en tout cas insuffisant quand il s'agit de déterminer des liens généalogiques entre les articles.

Il convient donc de compléter ce bilan, en se permettant d'être parfois plus regardant sur le travail de Lough, grâce à une consultation désormais facilitée de l'*Encyclopédie* sous format numérique. Le site de l'ARTFL[13] avait le premier offert un accès en ligne à l'*Encyclopédie* accompagné de toutes les facilités d'une exploration par un moteur de recherche. Mais c'est en m'appuyant sur le site de l'*ENCCRE* (Edition Collaborative et Critique de l'*Encyclopédie*)[14], ouvert en 2017, et sur les fonctionnalités qu'il propose, que je voudrais indiquer ici quelques pistes possibles qui permettraient de poursuivre, mais aussi selon le vœu légitime de Vercruysse, de corriger ou d'amender le travail de Lough, bref, de le vérifier ici ou là, dans un esprit de critique constructive. Et il me semble qu'un des premiers soucis à avoir est de hiérarchiser les critères d'attribution et de prendre en compte les catégories proprement encyclopédiques.

Parmi elles, une en particulier paraît intéressante, c'est celle qu'on appelle le « désignant », car elle permet de mettre en valeur les contenus des articles et leur classement dans l'espace encyclopédique des savoirs, beaucoup plus empirique au reste, que ne le laisse penser la belle hiérarchie des sciences que propose D'Alembert dans le « Discours préliminaire ». Cela permettra de faire quelques hypothèses et quelques remarques de méthode.

---

11 Voir Alain Cernuschi. *Penser la musique dans l'*Encyclopédie. Paris : Honoré Champion, 2000.

12 Voir la contribution de Mélanie Éphrème dans ce volume, 149–169.

13 Voir https://encyclopedie.uchicago.edu/.

14 Voir http://enccre.academie-sciences.fr/encyclopedie/.

Ainsi pour prendre tout de suite un exemple, j'ai pu vérifier grâce au moteur de recherche de l'*ENCCRE* que le désignant de l'article PRÊTRES, c'est-à-dire « Religion & Politique » constituait en soi une curiosité. C'est la seule existence dans toute l'*Encyclopédie* de cet attelage suggestif. Ce désignant couplé est remarquable à plusieurs égards, en indiquant tout d'abord presque sans fard la critique du théologico-politique. Le désignant a valeur de manifeste ici : il révèle par lui-même ce qui ne va pas, la collusion du religieux et du politique. À cela s'ajoute l'impeccable abstraction des deux termes que rien ne vient réduire dans leurs composantes historiques, contrairement aux habitudes éditoriales : la religion est prise comme phénomène général, presque comme une essence, comme une généralité en tout cas, que les autres entrées placées après PRÊTRES se chargent ensuite ostensiblement de réduire dans son inquiétante emprise en spécifiant des manifestations circonscrites et connues (prêtres romains, chrétiens, juifs, égyptiens, etc.). De même, c'est « la politique » en tant que concept philosophique qui est mis en avant, engageant nécessairement une prise de position, un jugement, bref un droit de regard qui n'accepte aucune relativisation du phénomène ausculté dans son périmètre le plus large et par là le plus révélateur. Le cas mérite qu'on le distingue car il va à l'encontre, d'une certaine façon, de ce que l'on peut soupçonner ailleurs du travail du baron dans l'*Encyclopédie*, où la question religieuse n'est justement jamais posée de manière aussi abstraite et générale. Il indique donc sans doute une tension dans sa démarche sur laquelle on pourra s'interroger.

Et à l'inverse, l'étude d'un désignant sériel offre d'autres points d'achoppement pertinents. Des 209 articles non-scientifiques attribués à d'Holbach par Lough, 45 portent, seul ou accompagné, le désignant « superstition », mais l'écrasante majorité s'inscrit dans le désignant « histoire », très souvent moderne (rarement ancienne ou antiquité). On note cependant des affleurements récurrents d'autres désignants, qu'ils soient ou non couplés, parmi lesquels on prêtera particulièrement attention à « Philosophie », « Religion » ou « culte » (voire « culte religieux »), ainsi que, de manière moins pertinente, me semble-t-il, « mythologie », « droit », plus rarement « géographie ». Se dégage ainsi un massif assez circonscrit, celui de « superstition » évidemment décisif pour notre propos. Il faut noter que le fils du baron faisait justement référence de manière évasive à plusieurs articles indéterminés relevant de ce qu'il appelait « l'histoire des religions et superstitions des peuples idolâtres modernes »[15]. Or on compte dans toute l'*Encyclopédie* 54 articles avec ce type de désignant, si l'on retire ANIRAN (t. 1), article portant l'astérisque de Diderot, sans désignant propre, dont la phrase d'ouverture explicite et peut justifier ce rattachement.

15 Cité par Herbert Dieckmann dans « L'*Encyclopédie* et le fonds Vandeul », 331.

Cela constitue donc ce que l'*ENCCRE* appelle un « domaine », reconstitué par Alain Cernuschi et Irène Passeron à l'aide des formulations de désignant, qui se présente ici sous quatorze formes différentes[16].

On doit noter d'emblée que ce massif n'est guère visible que dans les tomes interdits de l'*Encyclopédie* (t. 8–17) : seul FLYNS de Diderot est publié plus tôt dans le tome 6. Tous les autres articles appartiennent donc au tomes postérieurs à l'interdiction publiés en 1765 et les attributions de Lough accordent la part du lion au baron. La seule recherche par désignant aurait-elle accouché là d'une présomption d'appartenance ? Il faut sans doute aller y voir de plus près, notamment en tenant compte du fait que l'article SUPERSTITION (t. 15), ayant lui-même pour désignant « Métaphys. & Philos. » est de Jaucourt. De même, c'est Deleyre qui s'est chargé de FANATISME (désignant « Philosophie », t. 6), auquel renvoie d'ailleurs SUPERSTITION avec admiration. Bref, le discours cadre sur la superstition échappe au baron, alors que les attributions de Lough semblent faire de lui le grand ordonnateur de cette matière.

C'est qu'il y a peut-être à revoir les modalités précises qui ont présidé à ce choix au cas par cas. Et d'autres signaux peuvent servir d'alerte : par exemple le fait que, en dehors du cas spécifique de Diderot, Jaucourt est le seul auquel sont attribués cinq autres articles du domaine (LOUP GAROU, LUTIN, PRODIGE PHYSIQUE, VAMPIRE et VICTIME HUMAINE) dûment signés comme plus de 17000 articles dont il est l'auteur. C'est donc un candidat sérieux pour un travail sur le domaine – il ne faut pas exclure qu'il puisse y en avoir d'autres – même si cette hypothèse se heurte à l'impression, soulignée déjà par Richard N. Schwab, que Jaucourt, sauf accident éditorial, signe toutes ses contributions[17]. Mais il faut faire la part d'une entreprise où, rappelons-le, les articles non signés s'élèvent à plus de 33000 (soit 45% du nombre total d'articles).

Ainsi il n'y a pas nécessairement à remettre en cause la part importante voire prépondérante de d'Holbach dans le domaine des superstitions : il est certain en tout cas que deux articles dûment attribués par son fils (TOPILZIN et NGOMBOS) portent bien ce désignant. Mais il ne faut pas négliger non plus la capacité d'un auteur comme Jaucourt à porter également cette curiosité dans un esprit tout aussi critique que celui qu'on accorde naturellement à d'Holbach, car ces deux auteurs imprégnés de la culture protestante de l'examen ont un droit égal à considérer les superstitions avec la même sévérité.

16 Notamment : superstition superstit. superst. Superst. superstition. Superstit. Superstition. (Hist. des superstitions) (Hist. des superstit. relig.) (Histoire des prodiges des anciens.) (Hist. des superst.) (Hist. des superstit.) supestition superstion sup. (Superstition.)

17 Voir Richard N. Schwab. « The Diderot Problem, the Starred Articles and the Question of Attribution in the *Encyclopédie* (Part I) ». *Eighteenth-Century Studies* 2/3 (Spring 1969) : 252.

Dans cette perspective les articles relevant du domaine de la superstition relatifs à l'Amérique du nord (hors Mexique, soit quatre articles) et au Japon (huit articles), qui reposent sur un jeu de sources plus trivial, ne peuvent défendre leur attribution au baron d'Holbach de manière aussi convaincante que quand d'autres critères sont en jeu.

Revenons donc aux critères d'attribution et à leur hiérarchie sans plus nous concentrer exclusivement sur le désignant. Incontestablement, pour un auteur comme d'Holbach, et dans ce type très spécifique d'activité où la compilation est appelée à tenir souvent une part importante, les critères qu'on appellera « externes » doivent avoir la priorité : c'est pourquoi le point de départ reste logiquement la liste découverte par Dieckmann. Elle n'est pas sans enseignement déjà, notamment quand la question des sources, illustrée exemplairement par Goggi à propos de *An Universal History*, n'est pas discriminante. Ainsi toute la section du Mexique délimitée par Lough (treize articles), qui ne peut se prévaloir que de l'utilisation de l'*Histoire générale des Voyages*, n'aurait que peu de valeur, n'était l'appartenance de TOPILZIN à la liste : importance corroborée par le fait que, comme l'avait noté Lough, le syntagme « Dieu a faim » présent dans l'article se trouve aussi dans l'article PRÊTRES, ce qu'on peut désormais vérifier à l'échelle de l'*Encyclopédie* toute entière. Que dans un ouvrage aussi immense la seule colocation parfaitement identique d'une formule restreinte relève de deux articles appartenant à la même liste constitue une preuve d'un degré de certitude difficilement réfutable, sauf à supposer que la formule provient elle-même d'une compilation citée indépendamment par deux contributeurs différents. Il n'empêche au demeurant que, strictement parlant, cette présomption de certitude, si l'on fait valoir le critère interne, mais faible, des renvois, n'engage pas plus de trois articles sur les treize répertoriés par Lough pour cette région déterminée (TOPILZIN, VITZILIPUTZILI, YPAINA).

La question des sources discriminantes invite à de nouvelles hypothèses et interrogations. Lough avait fait valoir le caractère spécifiquement germanique de la source de Gmelin, *Reise durch Sibirien*, pour les articles sur la Sibérie qu'il lui attribuait, d'Holbach étant le seul à maîtriser cette langue dans ces matières, et cette source étant, en outre, mentionnée avec éloge dans l'article signé par lui, IVOIRE FOSSILE[18]. C'est à partir des mêmes considérations d'exclusivité et de témoignage effectif de consultation que Goggi a suivi la piste d'*An Universal History*. Au reste cette source est nommément évoquée dans trois articles sur l'Inde (RUDDIREN, VEDAM et VISTNOU) alors qu'elle était

18 « [L]a comparaison que M. Gmelin a faite de l'*ivoire fossile* avec celui des éléphants, dans son excellent voyage de Sibérie, publié en Allemand en 4 volumes *in*-8°. ouvrage propre à servir de modèle à tous les voyageurs » (IVOIRE FOSSILE, *Encyclopédie*, IX, 1765 : 63b).

déjà mentionnée dans l'article signé PUNIQUE selon des formulations sensiblement proches quoique légèrement différentes. Cette référence rare, dont on a la preuve qu'elle a bien été utilisée par d'Holbach, qui plus est dans un format particulier (l'in-octavo), refait surface une nouvelle fois dans l'*Encyclopédie* pour un article qui semble avoir échappé à la vigilance de Lough (qui, sauf erreur, ne l'inclut pas dans sa liste des 450 article scientifiques non signés) : il s'agit de l'article NÈGRES BLANCS qui porte la mention bibliographique explicite « Voyez the modern part. of an universal History vol. XVI pag. 293 de l'édition in-8° »[19]. C'est la seule autre mention de cet ouvrage qu'une recherche sur l'*ENCCRE* fasse émerger. On serait ainsi d'autant plus tenté d'attribuer volontiers cet article au baron que son désignant « Hist. nat. » lui est familier. On peut ainsi, de fil en aiguille, avec l'aide de nouveaux outils et en faisant la part des différents critères en jeu, imaginer faire des propositions nouvelles d'attribution.

Une fois faite la part aux doutes et aux incertitudes, une fois engagées les procédures de vérification pour disposer de la plus grande information possible, quel paysage de la question religieuse à peu près fidèle les articles de l'*Encyclopédie* de d'Holbach dessinent-ils ? Ce qui revient à se demander quels articles on peut retenir au titre d'échantillon représentatif et fiable de son travail, en mettant de côté les deux articles phares PRÊTRES et THÉOCRATIE, de conception plus originale[20].

Le noyau dur est constitué par les articles qui présentent le faisceau le plus dense de présomptions cumulatives, en commençant évidemment par l'appartenance à la liste du fils, ce qui qualifie d'emblée et exemplairement PRÊTRES, THÉOCRATIE, TOPLIZIN, NGOMBOS, OMBIASSES et OVISSA, ces deux derniers relevant en outre de la source *An Universal History*. De cette même source, indice déterminant, citée explicitement, relèvent les articles sur les religions d'Inde RUDDIREN, VEDAM et VISTNOU, ainsi que les trente-sept autres, sans mention explicite, mais listés par Goggi avec la référence correspondante[21], explorée en détail pour les cas de NAMBOURIS, PENITENS INDIENS et SAMORIN, citations à l'appui, ce qui permet d'apprécier le travail d'adaptation. Sept de ces articles relèvent en outre du domaine de la superstition (PENITENS, PURAN, QUIAY, RAMTRUT, SALAGRAMAM, SOMMONA-KODOM, VEDAM). Une autre mention explicite à *An Universal History* milite également en faveur de l'article JAGAS.

19 NÈGRES BLANCS, *Encyclopédie*, XI (1765) : 79b.

20 Je renvoie aux éditions critiques de ces deux articles que j'ai fournies pour l'*ENCCRE*.

21 Voir Goggi, « Diderot, d'Holbach et l'*Universal History* dans la *Correspondance* », « Annexe V », 42–44.

Quelle impression donne cet ensemble d'articles de longueurs très diverses évoquant des régions variées ? À vrai dire une impression contrastée ou plutôt aucune véritable impression unifiée et cohérente. TOPLIZIN, en suivant l'*Histoire générale des voyages*, propose une description glaçante et détaillée des rituels de sacrifices humains, que vient à peine relever la désapprobation sensible de l'énonciation à l'aide de quelques épithètes axiologiques, comme une évidence inutile à marquer davantage :

> Le *topilzin* avoit le privilege d'égorger les victimes humaines que les barbares mexiquains immoloient à leurs dieux ; il s'acquittoit de cette horrible cérémonie avec un couteau de caillou fort tranchant. Il étoit assisté dans cette odieuse fonction par cinq autres prêtres subalternes, qui tenoient les malheureux que l'on sacrifioit ; ces derniers étoient vêtus de tuniques blanches et noires ; ils avoient une chevelure artificielle qui étoit retenue par des bandes de cuir[22].

L'imaginaire anthropophage que l'on voit poindre ici se donne libre cours dans JAGAS et prend des proportions délirantes, en suivant cette fois *An Universal history* cité en mention bibliographique finale. La sauvagerie n'a pas les atours fantasmés de la civilisation précolombienne dégénérée, mais la forme plus sommaire d'un accès de barbarie donné comme une relation digne de foi :

> Si l'on en croit le témoignage unanime de plusieurs voyageurs et missionnaires qui ont fréquenté les Jagas, nulle nation n'a porté si loin la cruauté et la superstition : en effet, ils nous presentent le phénomene étrange de l'inhumanité la plus atroce, autorisée et même ordonnée par la religion et par la législation. Ces peuples (…) ne cultivent point la terre, la guerre est leur unique occupation ; non seulement ils brûlent et détruisent tous les pays par où ils passent, mais encore ils attaquent leurs voisins, pour faire sur eux des prisonniers dont ils mangent la chair, et dont ils boivent le sang ; nourriture que leurs préjugés et leur éducation leur fait préférer à toutes les autres[23].

Cependant les articles sur l'Afrique montrent aussi un imaginaire plus débonnaire, comme un simple démarquage burlesque de l'imposture sacerdotale occidentale, présentée sous des traits plus grossiers :

22 TOPLIZIN, *Encyclopédie*, XVI (1765) : 417b.
23 JAGAS, *Encyclopédie*, VIII (1765) : 433b.

> On nous les dépeint comme des fripons avides qui ont une infinité de moyens pour tirer des libéralités des peuples superstitieux et crédules. Toutes les calamités publiques et particulieres tournent à leur profit, parce qu'ils persuadent aux peuples que ce sont des effets de la colere des dieux, que l'on ne peut appaiser que par des sacrifices, et sur-tout par des présens à leurs ministres[24].

Toujours en suivant la même source ; c'est ce même regard amusé que trahit l'article sur les PENITENS INDIENS, jusqu'à l'allusion grivoise finale :

> rien n'est plus étonnant que ce que les voyageurs nous rapportent des austérités et des rigueurs que quelques bramines ou prêtres de l'Indostan exercent sur eux-mêmes. (…) en un mot, il n'y a sortes d'austérités et de rigueurs que ces pénitens n'exercent sur eux. Ils n'en ont d'autre récompense que la vénération qu'ont pour eux les Indiens idolâtres ; les femmes poussent la leur jusqu'à leur baiser dévotement les parties que la pudeur ne permet point de nommer[25].

On ne multipliera pas les exemples, sauf pour mentionner qu'au milieu de ce goût étalé sans ambages pour les exemples savoureux ou exotiques, les articles PRÊTRES et THÉOCRATIE se distinguent assurément par leur point de vue plus généraliste et surplombant.

Que retenir, pour une réflexion sur le traitement de la question religieuse par d'Holbach, de cette déambulation trop rapide à travers plusieurs des articles qui lui sont attribués ? Sans solution de continuité ni effet d'ensemble, ces articles, disséminés sur dix tomes, ne participent pas d'une inspiration assignable et se noient dans un matériau religieux dense où d'Holbach, sauf à isoler le domaine spécifique et restreint de la superstition, n'est pas le seul ni même le plus important contributeur. Au reste, il suit principalement sa source et semble se laisser porter, comme le relevait Goggi en suivant Diderot, par une certaine complaisance envers les travers de l'humanité, qu'il regarde d'un œil distancié et peut-être désabusé, sans empathie apparente ou perceptible du moins, dans la simple consignation de mœurs abominables ou ridicules.

Il est donc toujours périlleux de vouloir lire d'Holbach dans l'*Encyclopédie* en tentant de rejoindre les phases ultérieures de son activité par des rapprochements plus ou moins suggestifs : c'est ainsi d'ailleurs que Lough terminait

24 NGOMBOS, *Encyclopédie*, XI (1765) : 129a.
25 PENITENS INDIENS, *Encyclopédie*, XII (1765) : 306b.

son étude par des liens établis entre les articles et les œuvres postérieures, par exemple JAGAS et telle note du *Christianisme dévoilé*. L'analyse se justifie sans doute, et elle a le mérite de montrer la documentation derrière les propos plus généraux et politiques de dénonciation de l'emprise religieuse dans les traités et pamphlets originaux ; mais elle présuppose parfois ce qui est en question, à savoir que d'Holbach est le grand critique de la religion, au point de négliger qu'il y a beaucoup de manières de critiquer la religion et que d'Holbach n'est pas le seul à être apte à les mettre en œuvre dans l'*Encyclopédie*.

Ma démarche tendrait plutôt à emprunter le chemin inverse : non pas supposer une continuité, mais constater une différence ou une évolution dans le travail de d'Holbach, qui tire pleinement la leçon des limites et des contraintes de l'*Encyclopédie*, un peu comme, pour des raisons similaires de prosélytisme et à peu près à la même période, Voltaire s'éloigne lui aussi nettement du modèle encyclopédique quand il développe son combat contre l'Infâme en réinvestissant au besoin la forme du dictionnaire. Il s'agit dans les deux cas de sortir d'une impasse pour entrer dans un espace de critique religieuse plus efficace, qui ne peut se contenter d'étaler sans y répliquer les débordements religieux que l'histoire peut enregistrer. En 2010, en comparant les traitements différenciés de la question de la représentation politique, je faisais l'hypothèse d'une prise de conscience de d'Holbach dans cette période critique de l'année 1760 étudiée par Goggi, qui aboutit à sa conversion au modèle plus offensif du pamphlet clandestin en radicalisant la voie ouverte par l'édition des œuvres de Boulanger, lequel devient bientôt, grâce à d'Holbach lui-même, le prête-nom commode aux positions antireligieuses les plus accusées. Il restait à montrer, comme j'ai essayé de le faire ici, que cette conversion devait partir d'un constat de carence que la contribution même du baron à l'*Encyclopédie* laissait quasiment invisible. Quelles que soient les réserves de principe de Vercruysse, souvent justifiées, il me semble que les intuitions et explorations de Lough en matière d'attribution fournissent encore un cadre pertinent pour donner une image plus fidèle de ce continent délaissé. On peut essayer de l'amender à la marge en tenant compte davantage ce que l'on sait de la « manufacture » encyclopédique. Qu'elle bénéficie de nouveaux moyens, grâce au numérique, est aussi incontestable qu'heureux. Cependant l'empire du numérique n'élimine pas le tâtonnement, loin de là, ni ne dispense du cas par cas : sans doute, certaines des hypothèses d'attributions énoncées par Lough n'attendent que les lumières de ceux, qui, espérons-les de plus en plus nombreux, donneront à comprendre par touches successives et par domaines distincts les multiples couches encore insuffisamment distinguées dont l'*Encyclopédie* est faite.

Références bibliographiques

Cernuschi, Alain. *Penser la musique dans l'*Encyclopédie. Paris : Honoré Champion, 2000.

Dieckmann, Herbert. « L'*Encyclopédie* et le fonds Vandeul ». *Revue d'histoire littéraire de la France* (1951) : 318–332.

Goggi, Gianluigi. « Diderot, d'Holbach et l'*Universal History* dans la *Correspondance* ». *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie* 42 (2007) : 7–44.

Holbach, Paul-Henri Thiry d'. *Die gesamte erhaltene Korrespondenz*. Éd. H. Sauter et E. Loos. Stuttgart : Franz Steiner Verlag Wiesbaden GMBH, 1986.

Inventory of Diderot's Encyclopédie, by Richard N. Schwab, with the collaboration of Walter E. Rex, essays and notes on the contributors by J. Lough, editorial assistant Virginia A. Cahill. *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 80 (1971) ; 83 (1971) ; 85 (1972) ; 91 (1972) ; 92 (1972) ; 93 (1972).

Kozul, Mladen. *Les Lumières imaginaires. Holbach et la traduction*. Oxford : Voltaire Foundation (« Oxford University Studies in the Enlightenment »), 2016.

Lough, John. « D'Holbach's Contribution ». In Id., Essays on the Encyclopédie of Diderot and d'Alembert. Oxford : Oxford University Press, 1968, 111–229.

Sandrier, Alain. « L'attribution des articles de l'*Encyclopédie* au baron d'Holbach : bilan et perspectives ». *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie* 45 (2010) : 55–73.

Schwab, Richard N. « The Diderot Problem, the Starred Articles and the Question of Attribution in the *Encyclopédie* (Part I) ». *Eighteenth-Century Studies* 2/3 (Spring 1969) : 240–285.

Vercruysse, Jeroom. *Bibliographie descriptive des imprimés du baron d'Holbach. Nouvelle édition revue et augmentée*. Paris : Garnier, 2017 (1 éd. Paris, 1971).

9

L'autre d'Holbach : l'encyclopédiste traducteur de chimie et d'histoire naturelle

Mélanie Éphrème

Que le baron d'Holbach soit fin connaisseur de la chimie et de l'histoire naturelle allemande et suédoise : ce n'est un secret pour personne. Il est annoncé officiellement traducteur de la chimie allemande en 1753, dans l'*Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des arts et des sciences* de Diderot, D'Alembert et de Jaucourt : « M. le Baron d'Holbach, qui s'occupe à faire connoître aux François les meilleurs auteurs Allemands qui ayent écrit sur la chimie, nous a donné les articles qui portent la marque (–) »[1].

Déjà pendant ses études à Leyde, d'Holbach avait commencé à étudier les sciences naturelles. Sa polyglossie est un des atouts qui fait la personne du baron ; ses traductions sont connues de tous, ses articles de sciences dans l'*Encyclopédie* sont nombreux (plus de 400, sans compter ceux qui restent non identifiés pour l'instant). Pourtant, les traductions scientifiques du baron d'Holbach n'ont pas été étudiées du point de vue de l'histoire des sciences pour ce qu'elles sont, c'est-à-dire des traductions d'un homme des Lumières aux multiples facettes, car les historiens des idées et les historiens de la chimie ont peu l'occasion de se croiser. Les philosophes et les dix-huitièmistes ayant vivement arraché d'Holbach de l'anonymat et de la censure, ce sont eux qui ont davantage parlé de ses traductions, en lien avec sa philosophie matérialiste athée. Ainsi, c'est dans Pierre Naville[2] et dans Mladen Kozul[3] que l'on trouve des descriptions des traductions des ouvrages de chimie, ainsi que chez Jeroom Vercruysse et sa *Bibliographie descriptive des imprimés du baron d'Holbach*, qui a été republiée récemment (2017).

1 « Nom des Personnes », in *Encyclopédie*, III (1753), XV, sur le site de l'Édition Numérique Collaborative et CRitique de l'*Encyclopédie* (ENCCRE), consulté le 31 août 2020 : http://enccre.academie-sciences.fr/encyclopedie/section/S03-7ce1b1c25177/?p=v3-p27&.

2 Pierre Naville. *Paul Thiry d'Holbach et la philosophie scientifique au XVIII^e siècle*. Gallimard : Paris, 1943.

3 Mladen Kozul. *Les Lumières imaginaires. Holbach et la traduction*. Oxford : Voltaire Foundation (« Oxford University Studies in the Enlightenment »), 2016.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2022 | DOI:10.1163/9789004516847_011

1 Établir une bibliographie des traductions de chimie et d'histoire naturelle du baron d'Holbach

Il est difficile d'établir une liste sûre et définitive des écrits du baron d'Holbach, que ce soit pour ses ouvrages philosophiques, mais aussi scientifiques. Sa bibliographie a néanmoins été formée sur les révélations de son ami Jacques-André Naigeon à sa mort, et sur quelques publications journalistiques.

Aucune de ses traductions scientifiques n'est signée. Pour autant, quatre articles de l'*Encyclopédie* signés par d'Holbach, publiés en 1765 et répartis au gré de l'alphabet, sont l'occasion pour lui de signaler la paternité de ses traductions. Ainsi, nous savons de sa main-même qu'il a traduit :

– *l'Art de la verrerie* de Neri, Merret et Kunckel (1752)[4], ce qu'il dévoile dans l'article Safre[5],
– la *Chimie métallurgique* de Gellert (1758), dans l'article Métallurgie[6],
– les *Traités de physique* de Lehmann (1759), dans l'article Montagnes[7],
– la *Pyritologie* d'Henckel (1760), dans l'article Pyrite[8].

Ces traductions sont citées de nombreuses fois dans l'*Encyclopédie*, y compris par d'Holbach lui-même, mais ces quatre articles constituent des exceptions, car nulle part ailleurs il ne déclare avoir traduit lui-même un quelconque traité. À l'échelle de ce dictionnaire, son nom n'est cité que trois fois par rapport à son activité traductrice :

– dans l'article Cornaline[9] (1754), où Daubenton, le célèbre collaborateur du comte de Buffon, cite d'Holbach en tant que traducteur de la *Minéralogie* de Wallerius (1753),

4 Les dates signalées entre parenthèses sont celles des parutions des traductions du baron d'Holbach.

5 D'Holbach. « Safre, Saffre, Zaffre ou Smalte », *Encyclopédie*, XIV (1765), 490–493, sur l'ENCCRE, consulté le 31/08/2020 : http://enccre.academie-sciences.fr/encyclopedie/article/v14-1753-0/.

6 D'Holbach. « Métallurgie (Chimie.) », *Encyclopédie*, X (1765), 432–435, sur l'ENCCRE, consulté le 28/09/2020 : http://enccre.academie-sciences.fr/encyclopedie/article/v10-1156-0/.

7 D'Holbach. « Montagnes (Hist. nat. Géographie, Physique & Minéralogie.) », *Encyclopédie*, X (1765), 672–676, sur l'ENCCRE, consulté le 28/09/2020 : http://enccre.academie-sciences.fr/encyclopedie/article/v10-1818-0/.

8 D'Holbach. « Pyrite (Hist. nat. Minéralogie.) », in *Encyclopédie*, XIII (1765), 603, sur l'ENCCRE, consulté le 28/09/2020 : http://enccre.academie-sciences.fr/encyclopedie/article/v13-1455-0/.

9 Louis Jean Marie Daubenton. « Cornaline (Hist. nat. Minéralog.) », *Encyclopédie*, IV (1765), 244–245, sur l'ENCCRE, consulté le 28/09/2020 : http://enccre.academie-sciences.fr/encyclopedie/article/v4-490-0/.

– dans l'article EMAIL[10] (1755), où Diderot rend à d'Holbach sa traduction de l'*Art de la verrerie*, qu'il cite dans son article[11] :

> C'est à M. le baron d'Holback que nous devons la traduction de l'ouvrage de Neri, des notes de Merret, du commentaire de Kunckel, et de plusieurs autres morceaux intéressans, qui forment ensemble un volume in-4°. très-considérable, d'où nous allons extraire la premiere partie de cet article.

– dans l'article FOURNEAU[12] (1757), où Villiers[13] signale que le baron a « mis en françois » l'*Art de la verrerie*.

Le baron d'Holbach mentionne sa traduction, publiée en 1766, du *Zufällige Gedancken und nützliche Bedencken über den Streit, von dem so genannten Sulphure*[14] de Stahl, publié en allemand en 1718 et déjà connu en France sous le nom du *Traité du soufre* longtemps avant la traduction de d'Holbach. Cet ouvrage est extrêmement important dans l'histoire de la chimie. Le baron le mentionne dans trois articles de l'*Encyclopédie*, et en particulier dans l'article SOUFRE qu'il a écrit. Néanmoins, ce n'est qu'un an après la parution des derniers volumes de l'*Encyclopédie* que la publication de la traduction réalisée par d'Holbach n'a lieu.

Le titre même de la traduction du *Traité du soufre* a une histoire intéressante : il est déjà mentionné sous cette forme par Venel dans son article CHYMIE de l'Encyclopédie en 1753, soit treize ans avant sa publication française. Par ailleurs, il est nommé *Réflexion sur le Soufre* en 1752 dans la traduction de l'*Art de la verrerie*, ce qui est effectivement une traduction plus littérale du titre original[15].

---

10 Denis Diderot. « EMAIL (Art. Mech.) », *Encyclopédie*, V (1755), 533–543, sur l'ENCCRE, consulté le 28/09/2020 : http://enccre.academie-sciences.fr/encyclopedie/article/v5-922-0/.

11 Traité que Diderot signale de nouveau en parlant de la traduction de « M. le baron d'H… », dans l'article « FAYENCE (Art. Mech.) », *Encyclopédie*, VI (1756), 454–460, sur l'ENCCRE, consulté le 17/03/2022 : http://enccre.academie-sciences.fr/encyclopedie/article/v6-639-0/.

12 Jacques François de Villiers. « FOURNEAU (Chimie Philosophique) », in *Encyclopédie*, VII (1757), 233–248, sur l'ENCCRE, consulté le 28/09/2020 : http://enccre.academie-sciences.fr/encyclopedie/article/v7-241-19/.

13 Par ailleurs, Jacques François de Villiers est le traducteur des *Elementa artis docimasticae* du chimiste allemand Johann Andreas Cramer.

14 Littéralement : *Pensées et réflexions utiles sur la dispute de ce que l'on appelle le Soufre*.

15 On pourrait supposer que Venel a eu accès au manuscrit du baron d'Holbach, ou bien que Rouelle, le professeur de chimie du Jardin du Roi, l'appelait ainsi.

On trouve la confirmation explicite de l'attribution de la traduction du *Traité du Soufre* à d'Holbach dans sa correspondance avec Malhesherbes. Le baron signale l'ouvrage à son correspondant dès le 6 avril 1761, et celui-ci a noté à part :

> le traité du saffre de Stahl est entièrement traduit et celuy du sel très avancé, ainsi il ne faut pas que m. liege [Liege fils, traducteur recommandé par d'Holbach] se donne la peine de les entreprendre[16].

La note de Malesherbes n'est pas datée. Dans la préface du *Traité du soufre*, d'Holbach mentionne en effet le *Traité des sels* en disant que sa traduction est achevée, mais il faudra encore cinq ans avant qu'elle ne soit publiée.

Pratique courante pour la traduction scientifique, l'œuvre de traduction du baron d'Holbach est aussi une œuvre d'édition des textes, que le baron va manier pour en retirer les parties digressives (comme lorsqu'il traduit Stahl), ou joindre d'autres textes sur le même sujet, comme c'est le cas déjà dans l'*Art de la verrerie* de Neri, Merret et Kunckel[17]. Ainsi, ce qu'on appelle *Art de la verrerie* contient en fait la traduction de l'*Arte vetraria distinta in libri sette*, un poème en sept chants sur la verrerie, originalement publié à Florence en 1612, écrit par l'Italien Antonio Neri, avec les commentaires de l'Anglais Christopher Merret et ceux que l'Allemand Johann Kunckel ajouta aux deux premiers. Cette compilation est réalisée par le baron d'Holbach à partir des originaux italien, latin et allemand[18]. À cela s'ajoute le *Recueil d'expériences* du chimiste allemand

16 Jeroom Vercruysse. *Bibliographie descriptive des imprimés du baron d'Holbach. Nouvelle édition revue et augmentée*. Paris : Garnier, 2017 (1 éd. Paris, 1971), 82–83. Pour la lettre de d'Holbach (reçue par Malesherbes) citée voir *Die gesamte erhaltene Korrespondenz*. Éd. H. Sauter et E. Loos. Stuttgart : Franz Steiner Verlag Wiesbaden GMBH, 1986, lettre n° 8, 17. L'annotation n'est toutefois pas reproduite dans le recueil.

17 « La traduction scientifique au XVIII^e siècle ». In Yves Chevrel, Annie Cointre et Yen-Mai Tran-Gervat, dir., *Histoire des traductions en langue française, XVII^e et XVIII^e siècle*. Lagrasse : Verdier, 2014, III.

18 D'Holbach précise ce travail dans sa « Préface du Traducteur » de l'*Art de la verrerie de Néri, Merret et Kunckel*. Paris : Durand et Pissot, 1752, ii et iii : « La première [partie de l'*Art de la verrerie*] comprend les VII. Livres d'Antoine Neri Florentin ; il a composé son ouvrage en Italien ; cet ouvrage est diffus, mais excellent ; le stile en est peu correct, mais l'objet y est embrassé dans toute son étendue : l'Auteur a senti combien il importoit à des opérations de la nature de celles qu'il avoit à décrire, d'être détaillées et circonstanciées avec le plus exact scrupule ; aussi s'en est-il très-bien acquitté. On n'a eu garde de toucher à ces détails ; mais on n'a pas crû devoir respecter également les redites, et répéter avec l'Auteur, jusqu'à trois fois, les mêmes choses, en mêmes termes, dans un même Chapitre. Ces redites sont les seules choses qu'on se soit permis d'élaguer dans Neri : il y est tombé dans la crainte, apparemment, d'être obscur, et j'ai pris le parti de les supprimer pour être moins long et même plus clair. Au reste, c'est faire suffisamment l'éloge de l'*Art de*

Johann Christian Orschall, ainsi que son *Sol sine veste* (traduit par M. Charas), avec quelques critiques apportées par d'Holbach, ainsi que deux réfutations de ce traité. S'ajoute encore à cela le chapitre 11 du *Flora saturnisans* du chimiste allemand Johann Friedrich Henckel, quelques fragments du célèbre chimiste du XVI^e^ siècle Agricola (probablement éparpillés dans l'ensemble des textes), un mémoire sur le cobalt du chimiste allemand Carl Friedrich Zimmermann (disciple d'Henckel) et, enfin, les *Secrets des vraies porcelaines de la Chine & de Saxe de 1750*, celui-ci anonyme.

Signalons cependant qu'au gré des articles de l'*Encyclopédie*, le baron se livre pourtant à deux pratiques éditoriales différentes, c'est-à-dire qu'il peut renvoyer au titre du recueil complet, ou signaler un titre particulier dans l'ensemble du recueil, comme c'est le cas souvent pour Lehmann, dont il renvoie à l'*Essai d'une histoire naturelle sur les couches de la Terre*, sans dire que ce titre se trouve dans ses *Traités de physique*. Par ailleurs, et à titre anecdotique, d'Holbach appelle ce que l'on connaît comme les *Traités de physique*, les « Œuvres physiques et minéralogiques », dans les articles MINE, MINERALOGIE et MINÉRAUX (1765), alors que le recueil a été publié six ans auparavant[19].

Pour établir une bibliographie des ouvrages de traductions scientifiques du baron d'Holbach, il faut donc indiquer le nom principal des ouvrages, ainsi que chaque titre traduit pour éviter toute méprise. La liste de ces ouvrages est indiquée à la fin de ce chapitre.

2 D'Holbach, le savant anonyme

Deux raisons simples suffiraient à expliquer que le baron ait choisi de rester anonyme.

La première de ces raisons est que le baron, noble par statut, n'a pas besoin de se faire un nom pour être crédible parmi ses confrères traducteurs de chimie, et parmi la société en général. À ce propos, Jacques Roger écrit dans

la Verrerie de Neri, que de dire que Merret et Kunckel n'ont point dédaigné de le traduire et de le commenter, l'un en Latin, l'autre en Allemand. On a confronté les Traductions avec l'Original Italien, et l'on n'a rien épargné pour que celle-ci fût plus fidelle et moins négligée ».

19 Une autre explication consisterait à penser que ces trois articles en particulier ont été écrits avant que le titre général des *Traités* soit fixé, car c'est bien « œuvres » qui a été retenu pour parler des écrits d'Orschall, publiés en 1760, soit un an après la traduction de Lehmann.

Buffon, un philosophe au jardin du Roi, à propos du comte et de sa traduction de la *Statique des végétaux et l'analyse de l'air* de Stephen Hales[20] :

> À cette époque, où les savants abandonnent de plus en plus le latin pour leur langue nationale, la traduction d'ouvrages scientifiques professionnels prolifère. Publier une traduction, c'est donc faire une œuvre utile, et ce travail n'est pas considéré comme indigne d'un savant.

Les lecteurs de ces traductions sont les pairs des traducteurs, le grand public est d'office exclu, parce que celles-ci ne s'adressent en général qu'aux scientifiques, et à ceux qui en font des applications industrielles. Les auteurs de chimie sont des hommes d'expériences, ils sont maîtres de mines et conseillers des princes.

Comme le font remarquer Patrice Bret et Ellen Moerman dans l'*Histoire des traductions en langue française*[21] :

> Au-delà de leur rémunération, les traducteurs sont souvent assez désintéressés et principalement mus par leurs propres intérêts intellectuels. La traduction s'intègre alors pleinement à leur œuvre qui se construit aussi dans le cabinet, dans le laboratoire, ou sur le terrain.

La seconde raison est qu'à travers l'ensemble de son œuvre, on sent la volonté du baron de s'effacer derrière les idées qu'il porte. Certes, l'anonymat de ses écrits philosophiques est à raison doublée de la question de la sécurité de l'auteur et de son entourage, mais rappelons-nous que d'Holbach a refusé de faire apparaître son nom en 1752 pour le deuxième volume de l'*Encyclopédie*, avant d'accepter que son nom paraisse pour le troisième volume. Nous ne savons pas ce qui l'a fait changer d'avis. La question de l'anonymat s'est donc posée pour lui, même dans le cadre de ses apports en tant qu'encyclopédiste, et en tant que traducteur scientifique. Car, nous pourrions penser que la traduction de livres scientifiques aurait été une vitrine idéale dans laquelle il aurait pu apparaître aux yeux de tous, de manière volontaire, d'autant plus après pour protéger ses arrières clandestins. Peu intéressé par la gloire, il s'est montré prudent même dans ses activités scientifiques.

---

20 Cité dans Chevrel, Cointre et Tran-Gervat, dir., *Histoire des traductions en langue française*, II, 647.

21 Patrice Bret et Ellen Moerman. « Sciences et Arts ». Avec la collaboration d'Y. Chevrel, P. Musitelli et J. Peiffer. In Chevrel, Cointre et Tran-Gervat, dir., *Histoire des traductions en langue française*, II, 595–722.

Les articles de chimie et d'histoire naturelle de l'*Encyclopédie* font référence aux ouvrages traduits par d'Holbach, mais comme nous l'avons vu, son nom n'est mentionné que trois fois, par Diderot, Villiers et Daubenton. Venel, Jaucourt et les autres respecteront son anonymat, alors que les chimistes de l'*Encyclopédie* sont plutôt enclins à citer les noms qui les inspirent (comme celui de Jean Hellot, l'Académicien qui a traduit *La Fonte des mines* du chimiste allemand Schlüter, qui est par exemple cité dans 27 articles). Notons aussi que les traductions du baron d'Holbach font elles aussi parfois référence les unes aux autres, dans quel cas une note du baron apporte la précision qu'elles ont été traduites. Il ne trahit cependant pas son anonymat. Remarquons par ailleurs que dans une note de bas de page de la *Pyritologie* (1759), d'Holbach renvoie à l'article FOSSILES de l'*Encyclopédie*, dont il est l'auteur.

3 La pratique traductrice du baron d'Holbach

Remarquons avant tout que la traduction d'ouvrages allemands du baron n'est pas une entreprise isolée, elle est même institutionnalisée. À ce sujet, Bret et Moerman nous apprennent que

> même lorsqu'une langue étrangère s'impose dans un champ, comme l'allemand pour la métallurgie, l'Académie des sciences juge important d'en favoriser la traduction : « Quoique nous ayons déjà sur l'art des essais plusieurs traités estimés tant en latin qu'en allemand, nous croyons qu'un livre français sur cette matière ne peut être qu'utile, surtout avec les procédés et les observations que l'éditeur y a ajoutés », écrivent Réaumur et C.-J. Geoffroy sur la traduction du second volume de Christophe André Schlutter [Christoph Andreas Schlüter], devenu le premier dans l'édition française de 1750[22].

D'Holbach n'échappe pas à cette demande de son époque ; sa « Dédicace » à Malesherbes dans l'*Art de la verrerie* est d'ailleurs explicite à ce sujet :

22 Ibid., 618. René Antoine Ferchault de Réaumur et Claude-Joseph Geoffroy sont membres de l'Académie des sciences, mandatés par cette institution pour examiner la traduction de Schlüter faite par Jean Hellot, membre lui aussi de l'Académie. L'institution scientifique encourage donc les traductions de traités techniques allemands, démarche dans laquelle s'inscrit le baron.

> C'est le désir que vous avez témoigné de voir paroître en François les meilleurs Ouvrages des Allemands qui m'a fait entreprendre la Traduction que je prends la liberté de vous offrir. Les droits que vous avez à cet hommage ne sont point équivoques : Vous connoissiez, MONSIEUR, le grand nombre d'excellens Livres qui restoient inutiles aux Scavans de France, parce qu'ils étaient écrits en une langue difficile et peu cultivée dans ce Royaume : Vous sentez l'importance de leur ouvrir des sources où ils n'avaient point encore puisés ; je n'ai donc fait que seconder un zèle si louable et des intentions si avantageuses à la Société[23].

En effet, comme nous le verrons plus bas à propos de l'entourage scientifique du baron d'Holbach, une organisation entre chimistes et institutions semble s'être organisée dans les années 1750, afin de proposer au public une offre plus importante en matière de traités de chimie.

De même, le fait de s'ériger en tant qu'éditeur de nombreux textes pour constituer des recueils est une pratique courante.

Plus près du texte, les traductions du baron d'Holbach sont-elles conformes aux originaux ?

Nous avons comparé le premier chapitre de la *Pyrotologia, Oder Kiess Historie*, à savoir l'ouvrage original de Johann Henckel de 1725, et la traduction de d'Holbach publiée en 1760, ainsi que divers débuts de chapitres indiqués dans les deux livres par leurs numéros. La traduction du baron d'Holbach est encore si exacte qu'il serait inutile de procéder de nouveau à des traductions, même plus modernes. Le plan du livre a été respecté, les avertissements donnés par Henckel en allemand ont été traduits, de sorte que c'est véritablement Henckel que nous lisons à travers d'Holbach.

Nous avons ensuite procédé à la même opération pour les ouvrages de Stahl *Zufällige Gedancken und nützliche Bedencken Über den Streit von dem so gennanten Sulphure* (1718), connu en français sous le nom du *Traité du soufre* (1766), et *Ausführliche Betrachtung und zulänglicher Beweiss von den Saltzen* (1723), connu sous le nom du *Traité des sels* (1771). Si la langue de Stahl est effectivement « très embarrassée », comme le dit d'Holbach lui-même dans l'Avertissement du *Traité du soufre*, il n'empêche que par sa connaissance intime du français et de l'allemand, le baron d'Holbach a donné une version française d'une très bonne qualité, qui parvient à épurer la pensée de Stahl sans pour autant en dénaturer le propos. Le *Traité du soufre* est un traité sur le phlogistique, qui peut se lire d'une traite car il ne comporte pas de chapitres. Des comparaisons de passages choisis pour couvrir l'ensemble de l'ouvrage montrent

23 D'Holbach. « À Monsieur Lamoignon de Malesherbes ». In *L'Art de la verrerie*, 1–2.

que la traduction est particulièrement fiable. Certains passages, qui sont des digressions de Stahl, ont été retirés, mais cela n'affecte en rien la traduction : au contraire, d'Holbach a réussi à en faire une pièce maîtresse de l'histoire de la chimie, en mettant l'œuvre à portée des non germanophones.

Pour le *Traité des sels* qui est divisé en chapitres, ceux-ci ont été respectés scrupuleusement. La plupart sont des livres de recettes de minéralogie et de métallurgie, qui s'adressent aux chimistes, qui peuvent déchiffrer les théories derrière le vocabulaire précis de la chimie du XVIII^e^ siècle, et aux chimistes métallurgistes en particulier, qui seuls sont familiers des expériences qui sont décrites, des instruments cités, des réactions produites. À quoi servirait un livre de recettes de cuisine, si ce n'est pour s'en servir effectivement ? Le but est explicite chez le baron d'Holbach : il traduit les chimistes allemands pour que l'on puisse s'en servir en France dans le cadre d'une exploitation qui contribue notamment à la prospérité intellectuelle et commerciale de l'État[24]. Or, si l'on en croit l'*Encyclopédie méthodique* qui fait acquisition des connaissances de d'Holbach en les additionnant de connaissances nouvelles, il reste que Guyton de Morveau, qui écrit les articles de métallurgie, fait à son tour état du manque d'exploitation des mines de France. D'Holbach n'a ainsi probablement pas atteint son but de contribuer au développement des mines en France grâce à ses traductions.

4 D'Holbach étudiant en chimie

Concentrons-nous maintenant sur les relations du baron avec le « monde de la chimie », et en premier lieu, revenons sur ses études. En 1744, Paul Thiry est envoyé par son oncle aux Pays Bas pour y faire ses études, et plus précisément à l'université de Leyde, décrite par l'historien Pierre Naville comme « l'un des lieux les plus éclairés où pouvait s'instruire la jeunesse européenne »[25]. Six ans plus tard, celui qui n'était pas encore baron était déjà en mesure de contribuer activement à l'entreprise encyclopédique en « étant très versé dans les matières

24 Comme il le dit dans sa « Préface du Traducteur » du premier volume des *Traités de physique* de Lehmann, 1759, i : « Le travail des Mines a toujours été regardé comme un objet très intéressant, et comme une vraie source de richesse pour un Etat ; il seroit donc inutile de s'arrêter à en prouver l'importance. Malgré les grands avantages qui peuvent en résulter, la France, d'ailleurs si favorisée par la nature, ne s'est encore occupée que foiblement des trésors qu'elle peut renfermer dans son sein ».

25 Naville. *Paul Thiry d'Holbach et la philosophie scientifique*, 28.

de Minéralogie, de Métallurgie et de Physique »[26], comme le fait remarquer Diderot au début du second volume. De plus, pour Naville, d'Holbach apporte « une collaboration importante, dans un domaine où l'on n'improvise pas »[27], ce qu'il met en lien avec son instruction solide à l'université de Leyde. Naville ajoute en plus, que « la substance [de ses articles en métallurgie, minéralogie et géologie] est puisée dans des ouvrages allemands et certainement aussi dans une expérience concrète acquise dans le Palatinat »[28]. Or, n'oublions pas que c'est à l'université de Leyde que professait un des plus grands chimistes du début du XVIII^e siècle, Hermann Boerhaave, ce qui en fait un haut lieu de la chimie et de l'histoire naturelle. Proche de la fin, Boerhaave avait laissé sa chaire de chimie en 1731 à son disciple allemand Hieronymus David Gaubius, par ailleurs critique de son compatriote Stahl. Gaubius enseignait la chimie alors que d'Holbach était étudiant dans cette université. Il paraît donc probable que les premiers cours de chimie qu'il ait reçus, aient été ceux de Gaubius.

Par ailleurs, le baron est en possession d'une édition de 1733 de l'*Elementa chemiae* de Boerhaave[29] (1732), qui influença en partie les chimistes allemands, sans pour autant entrer en parfaite résonance avec la chimie de Georg Ernst Stahl. Le baron possède aussi sa traduction en français de 1752, faite par le Suisse Jean Nicolas Sébastien Allamand, lui-même disciple de Gaubius, et professeur à Leyde dès 1749. Cependant, nous n'en sommes pas surpris : toute personne intéressée par la chimie, la médecine ou l'histoire naturelle au XVIII^e siècle connaît les théories de Boerhaave.

Pour comprendre le contexte scientifique dans lequel s'inscrit d'Holbach, il faut également citer Guillaume-François Rouelle (1703–1770)[30]. Rouelle a été formé pendant sept ans en tant qu'apothicaire (endroit de choix pour se parfaire dans les manipulations de chimie) par Johann Gottlob Spitzer, lui-même disciple du fameux chimiste Nicolas Lémery. Nommé démonstrateur de chimie au Jardin du Roy en 1742, il a joué un rôle majeur dans cette science en France au XVIII^e siècle en la popularisant. Attirant à lui le monde des Lumières, Rouelle va ainsi pouvoir former Rousseau, Diderot, Condorcet, Turgot, ainsi que des chimistes tels que Venel, Macquer, Lavoisier. C'est par lui

26 Denis Diderot. « Avertissement des Éditeurs », in *Encyclopédie*, II (1752), i, sur l'ENCCRE, consulté le 24/11/2020 : http://enccre.academie-sciences.fr/encyclopedie/section/S02-d09f2e62eafb/ ?p=v2-p13&.

27 Naville. *Paul Thiry d'Holbach et la philosophie scientifique*, 34.

28 Ibid.

29 *Catalogue des livres de la bibliothèque de feu M. le Baron d'Holbach*. Paris : De Bure, 1789.

30 Voir Giovanni Cristani. *D'Holbach e le rivoluzioni del globo. Scienze della terra e filosofie della natura nell'età dell'*Encyclopédie. Florence : Olschki, 2003, notamment 26–31.

que se transmet, dans toute la France, la doctrine de Georg Ersnt Stahl, un des plus grands chimistes allemands[31].

L'historienne de la chimie Hélène Metzger, revenant sur la doctrine de Stahl, nous apprend ceci :

> La théorie de la matière de Stahl et de ses disciples ne nous apparaît aucunement comme une construction homogène et originale sortie entièrement du cerveau d'un penseur de génie [...]. Se trouvant en présence de doctrines les plus diverses issues d'écoles souvent rivales mais également respectées, nos savants les examinent attentivement et se rendent compte que pas une ne résiste entièrement à leur pénétrante critique, mais [...] chacune, dans une certaine limite, est utilisable. [...] Les chimistes ont donc modifié ces doctrines pour les mettre à l'abri des objections, [...] et, avec ces fragments épars, ils ont élevé un monument [...] dans lequel on pourrait loger les phénomènes les plus divers que la chimie étudie[32].

Cela se confirme avec les apports aussi divers de Newton et de Boerhaave, dont Hélène Metzger retrace l'influence dans la « doctrine chimique française » du milieu du XVIII^e^ siècle. À propos du second, l'historienne des sciences déclare qu'en « France, le prestige de Boerhaave fut si grand, qu'il contrebalança celui de Stahl, bien avant que les savants se fussent avisés de fondre en une doctrine ainsi dire officielle les manières de voir fort différentes de ces deux grands hommes »[33].

En France, au milieu du XVIII^e^ siècle, il n'y a pas de doctrine chimique à proprement parler ; il y a plutôt un enchevêtrement de savoirs qui ne constituent pas des systèmes, mais des pistes de réflexions qui expliquent certains phénomènes de transformation de la matière.

---

31 C'est pourquoi dans l'*Histoire de la chimie* de Bernadette Bensaude-Vincent et Isabelle Stengers, celles-ci avancent que la traduction du *Traité du soufre* de 1766 arrive trop tard, car sa doctrine avait été transformée 20 ans auparavant par Rouelle, qui l'avait adaptée aux nouvelles connaissances françaises.

32 Hélène Metzger. *Newton, Stahl, Boerhaave et la doctrine chimique*. Paris : Blanchard, 1970 (1. éd. 1930), 99–100.

33 Ibid., 192.

5 D'Holbach chimiste

En ce qui concerne la chimie, le baron d'Holbach s'y consacre avec zèle, avec pour but que celle-ci rayonne et soit reconnue à sa juste valeur. Bien qu'il n'a lui-même rien écrit sur la chimie de plus que ses articles de l'*Encyclopédie* (ce qui constitue déjà une belle masse de textes !), il est possible, notamment grâce aux traductions et aux articles eux-mêmes, de voir se dessiner quelques lignes essentielles de sa conception de la chimie, qui recoupent avec la chimie française de son temps.

En premier lieu, ce qui caractérise principalement cette chimie, c'est qu'elle est expérimentale. Un chimiste doit savoir produire des expériences, rien de ce qui ne peut être prouvé empiriquement n'est acceptable. La chimie du baron d'Holbach est une chimie qui décompose des substances par le biais d'analyses chimiques, en les passant par le feu, une ou plusieurs fois, par exemple, mais aussi par des distillations, des dissolutions, etc. Ainsi, le chimiste expérimentateur essaie de caractériser ce qu'il étudie afin d'en comprendre la composition. Les chimistes du XVIII^e^ siècle savent qu'ils sont impuissants à regarder très précisément de quoi est constituée la matière, mais sachant cela, ils essayent tout de même, par des raisonnements qui semblent expliquer les opérations de chimie provoquées par un savant, de comprendre la matière et ses lois.

La deuxième chose qu'il convient de noter à propos de la chimie du baron d'Holbach, et principalement des chimistes allemands, c'est qu'elle doit être pratique, et utile aux États. Ce n'est pas un hasard si le premier traité de l'histoire des techniques est un traité allemand de métallurgie. Lorsqu'Agricola publie en 1556 son fameux *De re metallica*, il s'attache en premier à signaler aux puissants de sa région, la Saxe, que l'étude de la métallurgie et de l'extraction des minerais est une source qui enrichit le pays, et cela est rappelé dans presque tous les traités de chimie métallurgiques traduits par le baron d'Holbach.

Enfin, à propos de chimie, notons que la réflexion sur les origines des matériaux de la chimie parcourt l'ensemble des travaux des chimistes, ainsi qu'il n'est pas étonnant que le baron d'Holbach traduise des traités de minéralogie générale (comme celui de Wallerius, encensé par Daubenton dans son article CORNALINE de l'*Encyclopédie*), ou encore qu'il traduise *l'Essai sur les couches de la Terre* de Lehmann. D'ailleurs, le fait même que Lehmann écrive à ce propos n'est pas étonnant. Le rapport entre chimie et histoire naturelle (et en particulier les sciences de la terre) est ténu ; cependant, d'Holbach, dans ses écrits, ne fait pas de mélange des genres, comme dans l'article CHARBON de l'*Encyclopédie* où il amène des faits sur le sujet qu'il traite, mais encourage des naturalistes à se pencher sur la question.

6 D'Holbach naturaliste ?

Il est difficile de dire si nous pouvons caractériser d'Holbach comme étant actif à la fondation de la géologie. Néanmoins, nier son implication serait négliger sa pluridisciplinarité scientifique. N'a-t-il pas écrit les articles Fossiles, (Couches de la) Terre, Tremblemens de terre, Montagnes, ou même Volcans ?

Nous avons déjà évoqué Daubenton pour son article Cornaline (1754). Voici ce qu'il dit de notre baron :

> L'ouvrage de M. Wallerius étoit très-pénible et supposoit une grande érudition pour rassembler tous les noms synonymes que les anciens, et même les modernes, ont donné à chacun des minéraux en particulier. Ce travail sera très utile et épargnera bien des recherches aux Naturalistes ; mais nous en étions privés avant que M. le baron d'Holbach eût pris la peine de traduire de l'allemand en françois le livre de M. Wallerius, *Minéralogie ou description générale des substances du regne minéral, &c. Paris, 1753. 2. vol. in-8°*. M. d'Holbach a fait plus, il a ajouté les noms françois aux noms grecs, latins, etc. il faut s'être occupé des détails de l'histoire naturelle, pour connoître toute l'utilité de cette nomenclature françoise, et pour sentir toute la difficulté qu'il y avoit à l'établir. Il a fallu suppléer des noms qui manquoient dans notre langue, et déterminer la signification et les acceptions de ceux dont on ne connoissoit que les sons. Ce travail ne peut être que le fruit d'une grande connoissance des minéraux, et d'un zele constant et éclairé pour l'avancement de la Minéralogie[34].

D'Holbach n'apporte pas de majeure contribution en termes de classification chimique et de termes de chimie. En revanche, et Daubenton en fait l'éloge, il en est autrement avec cette classification minéralogique de Wallerius, où il apporte en permanence, tout au long de l'ouvrage, des observations sur chaque terme. La traduction de la *Minéralogie* de Wallerius (publiée en 1753 après une correspondance avec son auteur) est un dictionnaire, un manuel de tous les minéraux. En la traduisant en français, en l'annotant précisément, d'Holbach en fait un outil indispensable à l'usage des chimistes et des naturalistes.

Cette liaison entre chimie et histoire naturelle n'est pas étonnante, car avec l'étude de la composition des minéraux vient la question de leur formation au sein de la Terre, notamment en ce qui concerne l'ambre ou le charbon, ces éléments du règne végétal devenus minéraux. Bien sûr, l'origine des fossiles,

34 Daubenton. « Cornaline (Hist. nat. Minéralog.) ».

d'ailleurs, n'est jamais éloignée de ces réflexions. C'est pourquoi, l'historienne de la géologie Rhoda Rappaport écrit, en 1994, qu' « une chimie réformée est la base dans l'étude de l'histoire de la Terre »[35].

La formation de la terre est une « question des origines » : en ce sens, elle reste, d'ailleurs, une question explorée depuis longtemps, avec beaucoup de cosmogonies qui se forment dans cette optique de l'explication du monde et, en premier lieu, des explications « non scientifiques », qu'elles soient mythologiques ou religieuses. Or, il faut se défaire des superstitions pour pouvoir faire de la science. C'est pourquoi les *Traités de physique* de Lehmann sont traduits par le baron, car ils s'inscrivent dans la suite des travaux des naturalistes qui remettent en question le récit du déluge, et plus généralement le récit biblique de l'histoire du monde. Publiés en Allemagne en 1756, ils paraissent en français en 1759. Parmi eux, *L'Essai d'une histoire naturelle de couches de la Terre* fait encore référence en histoire de la géologie[36]. Il s'agit du seul livre dont l'« Avertissement du traducteur » de d'Holbach a été validé par un censeur théologien, ce qui n'est pas sans rappeler ses aventures philosophiques. Il paraît légitime de se demander comment une telle traduction a pu passer la censure. Néanmoins il s'agit du baron : nous ne pouvons que supposer qu'il ne doit cette permission de publication qu'à son éloquence, ainsi qu'à une relative permission des autorités sur la discussion des conséquences du déluge. Ainsi commence sa « Préface du Traducteur » :

> La description si précise et si détaillée que Moïse fait du Déluge dans la Genèse, ayant une autorité infaillible, puisqu'elle n'est autre que celle de Dieu même, elle nous rend certains de la réalité et de l'universalité de ce châtiment terrible. Il s'agit simplement d'examiner si les Naturalistes, tels que Woodward, Scheuchzer, Buttner et M. Lehmann lui-même, ne se sont point trompés, lorsqu'ils ont attribué à cet évènement seul la formation des couches de la terre, et lorsqu'ils s'en sont servi pour expliquer l'état actuel de notre globe. Il semble que rien ne peut nous empêcher d'agiter cette question ; l'Ecriture Sainte se contente de nous apprendre la voie miraculeuse dont Dieu s'est servi pour punir les crimes du genre humain ; elle ne dit rien qui puisse limiter les sentiments des Naturalistes sur les

35 Rhoda Rappaport. « Baron d'Holbach's Campaign for German (and Swedish) Science ». *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* 323 (1994) : 227 (« [A] reformed chemistry be the basis for study of the earth's history »).

36 Gabriel Gohau. *Une histoire de la géologie*. Paris : Éditions du Seuil, 1990 (1 éd. 1987), 95.

> autres effets physiques que le déluge a pû produire : c'est une matiere qu'elle paroît avoir abandonnée aux disputes des hommes[37].

Lecteur de Buffon, le baron d'Holbach se fait un point d'honneur à ajouter en note toutes les opinions du savant français pour apporter des corrections ou des opinions différentes à sa traduction, notamment à sa traduction des *Traités de physique* de Lehmann. Dans sa fameuse *Histoire de la géologie* de 1987, Gabriel Gohau insiste :

> le chimiste Rouelle, ami de d'Holbach, professait des idées voisines [à celles de Lehmann]. Dans ses cours du Jardin des plantes, où il mêlait un peu de minéralogie et de géologie à la chimie, il distinguait une « *terre ancienne* » aux couches inclinées, et « *qui a* toujours *existé telle qu'elle est* ». […] Rouelle, le chimiste, refuse d' « *avoir recours au Déluge pour expliquer la formation de cette terre* ». Il préfère chercher un type d'action « *qui opère chaque jour avec lenteur* », c'est-à-dire des causes actuelles. C'est un actualiste, comme son ami d'Holbach… dont on se doutait qu'il ne croyait pas au Déluge biblique[38].

Pour Gohau, le baron d'Holbach est l'encyclopédiste, avec Daubenton, de la Terre. De sorte que cantonner le baron a une seule discipline ne serait que regarder le baron selon un point de vue biaisé en fonction de l'angle de l'observateur.

7 L'entourage scientifique du baron d'Holbach

Autour de d'Holbach, des chimistes traducteurs de renom se réunissent. Jean Hellot, membre de l'Académie des Sciences, avait commencé la « décennie des traductions »[39] en traduisant en 1750 *De la fonte des mines* de Christoph Andreas Schlüter, cité à maintes reprises dans l'*Encyclopédie*.

Gabriel François Venel, bien sûr, l'autre chimiste de l'*Encyclopédie*.

Il y a Guillaume François Rouelle, dont nous avons dit un mot plus haut, qui a notamment apporté de l'aide, ainsi que Bernard de Jussieu, à la traduction

37 D'Holbach. « Préface du Traducteur » dans les *Traités de physique* de Lehmann, *Essai d'une histoire naturelle de couches de la Terre*, III, 1759, v–vi.

38 Ibid., 95–96.

39 Expression d'Henry Guerlac, « Some French Antecedents of the Chemical Revolution » (*Chymia* 5, 1959), rapporté par Rappaport. « Baron d'Holbach's Campaign ».

de la *Minéralogie* de Wallerius (1753)[40]. Il est probable que les deux hommes soient restés en contact : en effet c'est le baron d'Holbach qui apprend la mort de Rouelle à l'abbé Galiani, dans une lettre de 1770[41].

Il y a aussi Jean Darcet, le gendre de Rouelle, et Augustin Roux, avec lequel le baron d'Holbach a (peut-être) traduit le *Recueil des mémoires* (1764), et qui fréquente assidûment le salon de la rue Royale.

M. Charas, qui a traduit le *Sol sine veste* d'Orschall (1750).

Pierre-Joseph Macquer, l'auteur du célèbre *Dictionnaire de chymie* (1766), compte aussi parmi les relations du baron. Si l'on ne trouve pas dans la correspondance de Maquer une lettre de d'Holbach, une lettre du baron adressée à Malesherbes, écrite en 1761, comporte cette petite phrase : « M. Macquer m'a ècrit une lettre qui a pour object les mêmes choses dont vous m'avez fait l'honneur de me parler, je lui fais la même réponse », ce qui prouve que ces deux hommes étaient effectivement en relation.

Jacques-François Demachy, le pharmacien traducteur des *Éléments de chimie* de Juncker (1757), est connu pour avoir été l'ami de d'Holbach, et pour avoir sollicité son aide dans sa traduction[42].

Si l'on s'attarde sur les censeurs des publications scientifiques du baron, nous nous apercevons que Macquer (*Art de la verrerie*, 1752) et Venel (*Minéralogie* de Wallerius, 1753, et *Chimie métallurgique* de Gellert, 1758) font partie de ceux-ci. La Virotte, médecin, est censeur de L'*Introduction à la minéralogie* d'Henckel (1756) et des *Traités de physique* de Lehmann (1759). Théodore Baron d'Henouville est un médecin et un chimiste, censeur des *Œuvres métallurgiques* d'Orschall (1760), de la *Pyritologie* d'Henckel (1759) et du *Recueil des mémoires* (1764).

Enfin, un détour par l'inventaire de sa bibliothèque dressé à son décès[43], permet de nous rendre compte de la collection d'ouvrages de chimie, de minéralogie, de cristallographie, d'histoire naturelle que possédait le baron d'Holbach. En plus de ses propres traductions, il possède des classiques comme l'*Histoire naturelle* de Pline (dans une édition de 1584) ou *De re metallica* d'Agricola (il possède un exemplaire de 1657). Nous retrouvons des ouvrages écrits ou traduits par ses amis, comme le *Dictionnaire de chymie* de Macquer, l'*Histoire naturelle* de Buffon (1749–1789), la traduction de La Virotte de l'*Exposition des*

---

40 « Avertissement du Traducteur », in J.G. Wallerius, *Minéralogie*, traduite par d'Holbach, Paris, 1753.

41 D'Holbach. *Die gesamte erhaltene Korrespondenz*, lettre n° 45 (25 août 1770), 66.

42 Alan Charles Kors. *D'Holbach's Coterie : An Enlightenment in Paris* (Princeton, 1976), cité par Rappaport, « Baron d'Holbach's Campaign ».

43 *Catalogue des livres de la bibliothèque de feu M. le Baron d'Holbach*.

découvertes philosophiques du chevalier Newton de Maclaurin (1749) et la réédition augmentée du *Cours de chymie* de Lémery par Théodore Baron (1756).

8 Conclusion

Le baron d'Holbach est un savant de son siècle. Dire que son travail de savant n'est qu'un travail de traducteur serait non seulement injuste pour le personnage, mais cela s'avérerait également faux.

En premier lieu, il convient de constater que ses traductions, bien que fidèles, ne sont pas passives. Toutes comportent des annotations de la main de d'Holbach, plus ou moins fréquentes certes, mais existantes, en particulier dans des ouvrages pionniers comme *l'Art de la verrerie* (1751), la *Minéralogie* de Wallerius (1753), les *Traités de physique* de Lehmann (1759), le *Traité du soufre* de Stahl (1766).

De plus, nous l'avons montré, ces œuvres ne sont pas seules : elles sont presque toujours accompagnées par d'autres. En cela, d'Holbach l'éditeur montre qu'il est très attentif à la chimie de son siècle, aux nouvelles sorties, à la lecture des textes originaux.

Et en dernier point, on ne peut absolument pas négliger les centaines d'articles, probablement tous originaux, écrits par le baron d'Holbach pour le compte de l'*Encyclopédie*, et inspirés par ses très grandes mémoire et érudition. D'Holbach est donc un savant pluridisciplinaire, spécialiste de chimie certes, mais qui explore la question des origines pour bousculer les croyances et les opinions, à l'aide de l'expérimentation.

Ses traductions sont anonymes et ne sont attribuables que par d'autres textes, et la raison à cela est simple : le baron d'Holbach ne cherchait pas une gloire dont il pourrait se vanter. Néanmoins, nous considérons que les études d'histoire des sciences remettent le d'Holbach savant à la place qu'il mérite, bien que nous avons vu que le catégoriser seulement en histoire de la chimie ne couvrirait pas toute l'étendue de son savoir. Inscrit dans les cercles savants, rappelons que d'Holbach est académicien des sciences à Berlin et à St Petersbourg[44], et si sa correspondance n'a pas été mise à jour, il n'en reste pas moins que sa table, ouverte le jeudi et le dimanche, accueille de grandes conversations, et parmi lesquelles des discussion de sciences, et on ne peut qu'imaginer quelle répartie le baron pouvait avoir lors de ses dîners. Pierre Naville, dans sa référence aux études holbachiques, affirmait déjà que

44 Voir la contribution de Iryna Mykhailova dans ce volume, 300–330.

> les critiques ont tendance à considérer cette phase de l'activité du jeune d'Holbach comme un épisode peu significatif. […] Mais ce n'est pas assez dire. Ce mérite du traducteur est indissolublement lié à celui du philosophe. D'Holbach, curieux de chimie, de métallurgie, de géologie, c'est déjà d'Holbach philosophe, critique du dogme chrétien, et même moraliste. De la traduction de Henckel, de Gellert ou de Lehmann au *Système de la Nature*, la continuité est parfaite […] c'est une synthèse appuyée sur une enquête scientifique approfondie[45].

À cet égard, d'Holbach, le philosophe scientifique comme le sont les grandes Lumières, mérite bien une étude approfondie du champ de recherche que constituent ses traductions scientifiques, non pas pour servir de support aux études de philosophie (bien que cela puisse s'avérer fructueux), mais bien pour rendre hommage au scientifique qu'il était.

9 Liste des traductions scientifiques du baron d'Holbach

Nous indiquons par un numéro le titre sous lequel nous pouvons trouver matériellement l'ouvrage traduit par le baron d'Holbach. Comme ceux-ci contiennent souvent plusieurs traités, nous les avons explicitement listés sous le titre général. Pour chaque traité nous précisons, tant que cela est possible, les titres des originaux.

1. Neri, Antoine – Merret, Christopher – Kunckel, Johann, *Art de la verrerie*, chez Durand, Paris, 1752.

   Neri, Antoine, *Art de la verrerie*, avec les commentaires de Christopher Merret et de Johann Kunckel, traduit d'après les *Arte vertraria distinta in libri sette* de Neri, Florence, 1612 ; *The Art of Glass* de Merret, Londres, 1662 ; *Ars vitraria experimentalis, oder vollkommene Glasmacher-Kunst* de Kunckel, Francfort et Leipzig, 1689.

   Kunckel, Johann, *Recueil d'expériences*.

   Orschall, Johann Christian, *Sol sine veste*, avec quelques critiques apportées par d'Holbach, traduit du *Sol sine veste, oder, Dreyssig Experimenta dem Gold seinen Purpur auszuziehen*, Augsbourg, 1684.

   Réponses au *Sol sine veste* : *Helioscopium* (anonyme) et *le Sol sine non veste* de Christophe Grummet.

45 Naville. « Les chimistes et minéralogistes allemands, La chimie philosophique ». In Id. *Paul Thiry d'Holbach et la philosophie scientifique*, 181–200.

Henckel, Johann Friedrich, Chapitre XI du *Flora saturnisans*, traduit par Charras du *Flora Saturnisans : die Verwandschaft der Pflanzen, mit dem Mineralreich*, Leipzig, 1722.

Georg Bauer, dit Agricola, fragments.

Zimmermann, Carl Friedrich, *Mémoire sur la manière dont le saffre ou la couleur bleue tirée du cobalt se fait en Saxe*.

Anonyme, *Secrets des vraies porcelaines de la Chine & de Saxe de 1750*.

2. Wallerius, Johann Gottschalk, *Minéralogie ou Description générale des substances du règne mineral*, chez Durand et Pissot, 2 vol., Paris, 1753.

Wallerius, *Minéralogie*, original en suédois *Mineralogia, eller mineralriket indelt och beskrifvet*, Stockholm, 1747, traduit en allemand par Johann Daniel Danso, Berlin, 1750. Contient aussi les deux traités suivants :

Wallerius, *Abrégé des usages des substances minières*,

Wallerius, *Deux tables générales des substances minérales en latin et en français*.

Wallerius, *Hydrologie*, traduit d'après l'original en suédois publié sous le nom de *Hydrologia, eller Watturiket indelt och beskrifvit*, Stockholm, 1748, traduit en allemand par Johann Daniel Danso, *Hydrologie, oder Wasserreich*, Berlin, 1751. Contient aussi le traité suivant :

Wallerius, *Essai sur la manière de faire l'analyse des eaux*.

3. Henckel, Johann Friedrich, *Introduction à la minéralogie ; ou la Connoissance des eaux, des sucs terrestres, des pierres, des minéraux, et des métaux*, chez Cavelier, Paris, 2 vol., 1756. Traduit d'après l'*Henckelius in Mineralogiâ redivivus*, Dresde, 1747.

4. Gellert, Christlieb Erhegott, *Chimie métallurgique, dans laquelle on trouvera la théorie & la pratique de cet art*, Gellert, chez Briasson, Paris, 2 vol., 1758. Traduit d'après l'*Anfangsgründe zur Metallurgischen Chimie : In einem theoretischen und practischen Theile nach einer in der Natur gegründeten Ordnung*, Leipzig, 1750.

5. Lehmann, Johann, *Traités de physique, d'histoire naturelle, de minéralogie et métallurgie*, chez Hérissant, Paris, 3 vol., 1759.

Lehmann, *L'Art des mines*, traduit de *Kurtze Einleitung in einige Theile der Bergwercks-Wissenschaft*, Berlin, 1751.

Lehmann, *Considérations physiques sur la cause des tremblements de Terre et leurs propagations*, traduction de *Gedancken von denen Ursachen derer Erdbeben und deren Fortpflanzung unter der Erden*, Berlin, 1757.

Theobald, Zacharie, *Traité des exhalaisons minérales ou moufettes*, avec des remarques de Lehmann, avec notes du baron d'Holbach, traduit du traité en latin *De Halitu minerali*, 1542.

Lehmann, extraits de plusieurs mémoires.

Lehmann, *Traité de la Formation des Métaux & de leurs minières ou matrices*, avec notes du baron d'Holbach, dont le titre original est *Abhandlung von den Metall-Müttern und der Erzeugung der Metalle aus der Naturlehre und Bergwerckswissenschaft hergeleitet und mit chymischen Versuchen erwiesen*, Berlin, 1753.

Lehmann, *Essai d'une histoire naturelle de couches de la Terre*, avec notes et argumentation personnelle du baron d'Holbach, traduit d'après le *Versuch einer Geschichte von Flötz-Gebürgen : betreffend deren Entstehung, Lage, darinne befindliche Metallen, Mineralien und Foßilien*, Berlin, 1756.

6. Orschall, Johann Christian, *Œuvres métallurgiques*, chez Hardy, Paris, 1760.

   Orschall, *Art de la fonderie*, traduit du *Ars fusoria fundamentalis et experimentalis*, Cassel, 1687.

   Orschall, *Traité de la liquation*, traduit du *Nutz und sonderbahre Erfindung einer neuen Seigerung*, Francfort et Leipzig, 1690.

   Orschall, *Traité de la macération des mines*, toujours dans le *Nutz und sonderbahre Erfindung einer neuen Seigerung* de 1690.

   Orschall, *Traité des trois merveilles*, traduit du *Chymisches Wunder-Drey*, Cassel, 1684.

7. Henckel, Johann Friedriech, *Pyritologie, ou Histoire naturelle de la pyrite*, d'Henckel, chez Hérissant, Paris, 1760.

   Henckel, *Pyritologie*, traduit de *Pyritologia, oder Kiess-Historie*, Leipzig, 1725.

   Henckel, *Opuscules minéralogiques*, traduit de *Kleine mineralogische, und chymische Schriften*, traduits du latin par son disciple Carl Friedrich Zimmermann, Dresde et Leipzig, 1744, contenant les traités suivants :

   Henckel, *Traité de l'appropriation*,

   Henckel, *Traité de l'origine des pierres*,

   Henckel, *Éphémérides des curieux de la nature*,

   Henckel, *Traité de maladies des ouvriers des mines et des fonderies* (extrait).

8. *Recueil des mémoires les plus intéressants de chymie et d'histoire naturelle : contenus dans les actes de l'Académie d'Upsal, et dans les mémoires de l'Académie Royale des Sciences de Stockolm*, Paris, chez Didot, 1764[46].

46 Il est possible que cet ouvrage ait été traduit avec, ou en partie par, Augustin Roux. Deux fiches du catalogue de la BNF sur le même livre (mais probablement pas le même exemplaire) placent une fois Augustin Roux en auteur, une fois le baron (d'après une note manuscrite).

D'après la préface, la traduction en français a été faite sur les traductions en allemand et en latin de l'original suédois des Mémoires de l'Académie Royale des Sciences de Stockohlm.

9. Stahl, Georg Ernst, *Traité du soufre, ou remarques sur la dispute qui s'est élevée entre les chymistes, au sujet du soufre, tant commun, combustible ou volatil, que fixe &c*, chez Didot Le jeune, Paris, 1766. Traduction d'après l'original en allemand, *Zufällige Gedancken und nützliche Bedencken über den Streit, von dem so genannten Sulphure*, Halle, 1718.
10. Stahl, Georg Ernst, *Traité des sels, dans lequel on démontre qu'ils sont composés d'une terre subtile, intimement combinée avec de l'eau*, chez Vincent, Paris, 1771. Traduction d'après l'original en allemand du *Ausführliche Betrachtung und zulänglicher Beweiß von den Saltzen*, Halle, 1723.
11. Wallerius, Johann Gottschalk, *L'agriculture réduite à ses vrais principes*, chez Lacombe, Paris, 1774. Traduit du latin de l'original *Agriculturae fundamenta chemica*, Upsala, 1761.

Références bibliographiques

Catalogue des livres de la bibliothèque de feu M. le Baron d'Holbach. Paris : De Bure, 1789.

Bensaude-Vincent, Bernadette et Stengers, Isabelle. *Histoire de la chimie*. Paris : la Découverte, 2001 (1 éd. 1993).

Chevrel, Yves – Cointre, Annie – Tran-Gervat, Yen-Maï, dir., *Histoire des traductions en langue française, XVII^e et XVIII^e siècles*. Lagrasse : Verdier, 2014.

Cristani, Giovanni. *D'Holbach e le rivoluzioni del globo. Scienze della terra e filosofie della natura nell'età dell'Encyclopédie*. Florence : Olschki, 2003.

Gohau, Gabriel. *Une histoire de la géologie*. Paris : Éditions du Seuil, 1990 (1 éd. 1987).

Holbach, Paul-Henri Thiry d'. *Die gesamte erhaltene Korrespondenz*. Éd. H. Sauter et E. Loos. Stuttgart : Franz Steiner Verlag Wiesbaden GMBH, 1986.

Kozul, Mladen. *Les Lumières imaginaires. Holbach et la traduction*. Oxford : Voltaire Foundation (« Oxford University Studies in the Enlightenment »), 2016.

Metzger, Hélène. *Newton, Stahl, Boerhaave*. Paris : Blanchard, 1974 (1 éd. 1930).

Naville, Pierre. *Paul Thiry d'Holbach et la philosophie scientifique au XVIII^e siècle*. Paris : Gallimard, 1943.

Rappaport, Rhoda. « Baron d'Holbach's Campaign for German (and Swedish) Science ». *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* 323 (1994) : 225–246.

Vercruysse, Jeroom. *Bibliographie descriptive des imprimés du baron d'Holbach. Nouvelle édition revue et augmentée*. Paris : Garnier, 2017 (1 éd. Paris, 1971).

Le site du projet de l'Edition Numérique Collaborative et CRitique de l'*Encyclopédie* de Diderot et D'Alembert (ENCCRE), sur lequel retrouver les articles écrits par le baron d'Holbach : http://enccre.academie-sciences.fr/encyclopedie/.

PART 4

Holbach and His Time

∴

10

How Many Atheists at D'Holbach's Table?

Emilio Mazza and Gianluca Mori

> 'Tis Ambition enough to be employed as an Under-Labourer in clearing Ground a little, and removing some of the Rubbish, that lies in the way to Knowledge.
>
> JOHN LOCKE, *Essay concerning Human Understanding*, 1689

•••

> There may be times when the philosopher himself is reduced to wishing that the field of his achievement were rather more spectacular; but he may perhaps console himself with the words of John Locke 'it is ambition enough …'
>
> ALFRED JULES AYER, *The Claims of Philosophy*, 1947

⁘

1 Not So Easy to Be an Atheist

April 1941: in the unoccupied south of France André Gide writes his journal:

> 'Sade and La Mettrie, the only two true atheists of the Eighteenth Century,' […] I almost believed it too, not being able to consider as such Voltaire, d'Holbach, Grimm […] Oh! Egad, none of them believed in miracles, in Providence, in some God accidentally imposing his particular wills. But it is not so easy as that to be an atheist. I can understand Hume's saying to d'Holbach that he had never had the chance to meet a single one; and […] the Baron replied […] 'This evening you will have the pleasure of dining with seventeen of them'.[1]

1 André Gide. *Journal 1939–1949. Souvenirs*. Paris: Gallimard, 1954, 75–76: "'Sade et La Mettrie, les deux seuls vrais athées du XVIII[e] siècle' […]. J'étais bien près de le croire aussi, ne pouvant considérer comme tels Voltaire, d'Holbach, Grimm, Montesquieu […]. Oh! Parbleu, aucun

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2022 | DOI:10.1163/9789004516847_012

The baron d'Holbach was making play with the word "atheist": "forcing into a corner these guests," Gide remarks, "we could have found with them more vague scepticism than a very precise negative affirmation".[2]

The author of the *Caves du Vatican*, who in 1932 declared that "only atheism can pacify the world",[3] in 1941 confesses that his soul was making "no more effort to get closer to God".[4] Gide is reading Henry Thomas Buckle's *History of Civilisation in England* (1857), and Buckle is reading Samuel Romilly's *Memoirs* (1840) and John Hill Burton's *Life* of Hume (1846).[5] Hume, Buckle says, "took occasion to raise an argument as to the existence of an atheist, *properly so called*".[6] Like Gide, Buckle seems to sympathize with Hume's supposed declaration against the existence of an atheism "so methodically arranged" like d'Holbach's.[7] Nearly two hundred years afterwards, Gide is still reflecting on what possibly happened in 1763 and was first accounted for in 1765 (and published in 1830); and he is using it to discuss the existence of God and to distinguish a good and a bad attitude toward its denial. Such is the power of anecdotal tradition. We make the anatomy of this anecdote and offer some suggestions on Hume's peculiar and (not so) disguised atheism.[8]

---

de ceux-ci ne croyait aux miracles, à la Providence, à quelque Dieu faisant triompher accidentellement ses volontés particulières. Mais il n'est pas si facile que ça d'être athée. Je comprends Hume disant à d'Holbach qu'il n'avait jamais eu la chance d'en rencontrer un seul; et […] le baron lui répondait […]: 'Ce soir, vous aurez l'agrément de dîner avec dix-sept d'entre eux'". All translations are our own. We are grateful to Emanuele Ronchetti and Luigi Turco, for their suggestions. Emilio Mazza wrote the following sections: "'I don't believe that they exist': Romilly, Burton and Diderot"; "Two texts for one context: Diderot to Sophie Volland and Samuel Romilly"; "Diderot as an anecdote maker"; "The atheist can 'never possibly be in earnest'"; "Conclusion: between the 'System' and the 'Dialogues'"; Gianluca Mori wrote: "Not so easy to be an atheist"; "'Minor variations': Greig and Mossner"; "What Diderot has not invented: a Scot and the Parisians"; "Two 'sincere well-wishers to humanity': the correspondence between d'Holbach and Hume".

2 Ibid., 76. "[E]n poussant au pied du mur ces convives, on eût trouvé chez eux plus de scepticisme vague que d'affirmation négative bien précise".

3 André Gide. *Journal 1889–1939*. Paris: Gallimard, 1948, 1131. "L'athéisme seul peut pacifier le monde".

4 Gide. *Journal 1939–1949*, 94. "[N]e fait plus effort pour se rapprocher de Dieu".

5 Henry Thomas Buckle. *History of Civilization in England*. London: J. Parker and Son, 1857, 2 vols, I, 788 note 76; Samuel Romilly. *Memoirs of the Life of Sir Samuel Romilly*. London: J. Murray, 1841 (3rd ed.), 2 vols, I, 131–132; John Hill Burton. *Life and Correspondence of David Hume*. Edinburgh: W. Tait, 1846, 2 vols, II, 220 note 1.

6 Buckle, *History of Civilization*, 1857, I, 788.

7 Ibid., 787.

8 On anecdotes and Hume, see James Robert Wood, *Anecdotes of Enlightenment. Human Nature from Locke to Wordsworth*. Charlottesville and London: University of Virginia Press, 2019, where the d'Holbach anecdote does not appear.

2 "I Don't Believe That They Exist": Romilly, Burton and Diderot

In his *Memoirs* posthumously published in 1840, Romilly depicts Diderot as someone who "zealously […] preaches his system of materialism"[9] and complains that the English still believe "*a little*" in God, while the French do not believe in him "at all". Diderot is supposed to have recounted: "People were talking of natural religion: 'As for atheists,' Hume said, 'I don't believe that they exist; I never saw any of them.' 'You have been a little unhappy,' the baron replied, 'here you are at table with seventeen of them for the first time'".[10] Twenty-six years afterwards Burton, Hume's first biographer, reports Romilly's story, and argues that Hume "disliked" the "exhibited" and "scornful" infidelity of the *philosophes*, and their "almost intolerance of any thing like earnest belief";[11] he also informs his reader: "I have seen this anecdote in some French book, but do not remember where".[12]

Possibly he saw it in Diderot's letters first published in 1830, where Diderot claims that in England Christian religion is "almost extinct" and deists are "without number"; yet, he adds, there are "almost no" atheists, and those who are such conceal it, since in England "atheist and scoundrel are almost synonymous terms".[13] As Diderot puts it,

> The English philosopher thought to say to Mr.... [the baron] that he did not believe in atheists, that he never saw any. Mr.... said to him: 'Count exactly how many we are here'. – We were eighteen. – Mr. de ... [the baron] added: 'It is not unhappy that we can count fifteen of them at the first stroke: the other three do not know what to think about it'.[14]

9 Samuel Romilly, *Memoirs of the Life of Sir Samuel Romilly*. London: J. Murray, 1840 (2nd ed.), 3 vols, I, 179.

10 Ibid. "[O]n parla de la religion naturelle: 'Pour les Athées,' disait Hume, 'je ne crois pas qu'il en existe; je n'en ai jamais vu.' 'Vous avez été un peu malheureux,' répondit l'autre, 'vous voici à table avec dix-sept pour la première fois'".

11 Burton. *Life*, II, 220.

12 Ibid., 220 note 1.

13 Denis Diderot. *Mémoires Correspondance et Ouvrages inédits de Diderot. Publiés d'après les manuscrits confiés, en mourant, par l'auteur à Grimm*. Paris: Paulin et A. Mesnier, 1830, 2 vols, II, 283. "Un athée et un scélerat sont presque des noms synonymes".

14 Ibid. "[L]e philosophe anglais s'avisa de dire à M. ..., qu'il ne croyait pas aux athées, qu'il n'en avait jamais vu: M. .... Lui dit: 'Comptez combien nous sommes ici.' – Nous étions dix-huit. M. de.... ajouta: 'Il n'est pas malheureux de pouvoir vous en compter quinze du premier coup; les trois autres ne savent qu'en penser'".

Like a prudent English philosopher, Hume, if he was an atheist, used to conceal it. By the way, in the *Folly of Atheism* Richard Bentley had already denounced the "Subterfuge": "the modern disguised *Deists* do only call themselves so [...] to decline the publick *Odium*, and resentment of the Magistrate, and [...] they cover the most arrant Atheism under the mask and shadow of a Deity".[15]

3 "Minor Variations": Greig and Mossner

In 1913 Robert Loyalty Cru reported the anecdote referring to both Diderot and Romilly;[16] in 1929 Rudolf Mertz maintained that Diderot's version, "feigned or not feigned, conceals a deep truth"; and remembered that the same story is reported, "under a slightly different form", by Romilly and Burton.[17] In 1931 Hume's second biographer, John Young Thomson Greig, gave his personal version, probably following Diderot. Even Greig informs his reader: "Diderot, Boswell, and Samuel Rogers all tell the story, though with minor variations".[18]

In 1935 and 1947 Norman Kemp Smith quoted Romilly's passage and made an adventurous assertion: since, "there seems no reason to doubt the truth of the incident", Hume conceived himself "as not being an atheist".[19] Diderot's account was published again in 1930 and in 1959,[20] and Hume's third biographer, Ernest Campbell Mossner, did not overlook it. He first quoted it in 1952;[21] then in his *Life* of Hume, published in 1954 and updated in 1980, he added a footnote recalling Greig: "Slightly different versions are given by Boswell and Samuel Rogers".[22] Greig and Mossner started a tradition. Recently some

15 Richard Bentley. "The Folly of Atheism, And (what is now called) Deism." In Id. *Eight Sermons Preach'd at the Honourable Robert Boyle's Lecture*. Cambridge: M. Fenner for W. Thurlbourn, 1735 (6th ed.), 1–39: 9.

16 Robert Loyalty Cru. *Diderot as a disciple of English Thought*. New York: Columbia University Press, 1913, 105–106.

17 Rudolf Metz. "Les Amitiés françaises de Hume et le mouvement des idées." *Revue de littérature comparée* 9/4 (1929): 700 and note 3.

18 John Y.T. Greig. *The Philosophy of David Hume*. New York: Oxford University Press, 1931, 298–299 and note 1.

19 Norman K. Smith. "Introduction" to D. Hume. *Dialogues concerning Natural Religion*. Ed. N.K. Smith. London: T. Nelson, 1947 (2nd ed.), 1–75: 37–38 and n.

20 Denis Diderot. *Lettres à Sophie Volland*. Ed. A. Babelon. Paris: Gallimard, 1930, 3 vols, II, 298; Id. *Correspondance V* (*Janvier 1765–Février 1766*). Ed. G. Roth. Paris: Minuit, 1959, 129–137: 133–134.

21 Ernest C. Mossner. "Hume and the French Men of Letters." *Revue internationale de philosophie* 6 (1952): 230.

22 Ernest C. Mossner. *The Life of David Hume*. Oxford: Oxford University Press, 1980 (2nd ed.), 483 and note 2.

accurate scholars followed them: "other versions told to Boswell and Samuel Rogers are also extant".[23] Some others multiplied the testimonies and discovered unknown disagreements: "There are many accounts of this story (which do not all agree with each other)".[24] We never found the anecdote in Boswell and Rogers or a precise reference in those who name them.

4 Two Texts for One Context: Diderot to Sophie Volland and Samuel Romilly

In an age that, according to Lord Charlemont, shows a peculiar "Rage for Anecdote",[25] our story has only two versions, both depending on Diderot's memory: the first one is given by Diderot in a 1765 letter to Sophie Volland (his mistress), where he recalls what happened "the first time that Hume found himself at the table of the Baron"[26] (probably at the end of October 1763);[27] the second one is given by Romilly in a 1781 letter to the Reverend John Roget (his nephew), where he recalls what Diderot told him about his acquaintance with Hume.[28]

The two versions show some differences. In the first version Diderot (ironically) affects not to know "to what purpose" Hume makes his opening assertion,[29] in the second one he makes it clear that they "were talking about natural religion".[30] In the first version there are eighteen people at d'Holbach's table, and fifteen of them are atheists (three are uncertain);[31] in the second version, it is a "big company", probably seventeen persons, and they are all atheists

23 Maurice Baumstark. "The End of Empire and the Death of Religion. A Reconsideration of Hume's Later Political Thought." In R. Savage, ed., *Philosophy & Religion in Enlightenment Britain*. Oxford: Oxford University Press, 2012, 232–257: 252 note 81; see Michael J. Buckley. *At the Origins of Modern Atheism*. New Haven and London: Yale University Press, 1987, 375 note 68.

24 Timothy S. Yoder. *Hume on God. Irony, Deism and Genuine Theism*. London: Continuum, 2008, 54.

25 James Caulfeild, Viscount of Charlemont. *Anecdotes of Hume*, Charlemont MSS, 12 R 7, R.I.A., Dublin, 497.

26 Diderot. *Mémoires*, II, 283. "[L]a première fois que M. Hume se trouva à la table de M. …".

27 Hume arrived in Paris on the 17th of October and after a few days he met d'Holbach (David Hume. *The Letters*. Ed. J.Y.T. Greig. Oxford: Clarendon Press 1932, 2 vols, I, 409).

28 Romilly. *Memoirs*, 1840 (2nd ed.), I, 179.

29 Diderot. *Mémoires*, II, 283. "Je ne sais à quel propos le philosophe anglais s'avisa de dire".

30 Romilly. *Memoirs*, 1840 (2nd ed.), I, 179. "[O]n parla de la religion naturelle".

31 Diderot. *Mémoires*, II, 283. "Nous étions dix-huit […] quinze du premier coup; les trois autres ne savent qu'en penser".

(no one is uncertain).[32] In both versions Hume, seated beside the baron, maintains that he does not believe in the existence of atheists and that he never saw any, and thus evokes by contrast the atheist's assertion that there is no God; yet the first version directly reports only d'Holbach's answer (the second also Hume's opening remark), and d'Holbach is not speaking only to Hume, but also to the uncertain guests, inviting them to take a decision.[33]

Despite Diderot's counting, some readers have suggested that the avowed atheists were only three: "These overly free opinions were not those of us all", Morellet protests: there was "a good number" of proud theists and only "Diderot, doctor Roux and the good baron himself dogmatically established the absolute atheism [...] it should not be believed that [...] these exceedingly free opinions were those of us all. We were a good number of theists there, and not shameful".[34] D'Holbach's answer, it has been maintained, rather than a "factual account of things", would be "a sarcasm directed to his friends".[35] In any case, Hume provokes the atheist d'Holbach who provokes either three or fifteen guests: not all the pups of Jean-Baptiste Oudry's "beautiful bitch hound",[36] which adorned the Synagogue, let themselves to be nursed by the baron's atheism.

We shall consider only the version contained in Diderot's letter to Volland. It is a direct earlier account, which is tightly connected to the rest of the letter, even though it is often (and oddly) examined in isolation from this context. The letter is almost an essay on d'Holbach, the English Nation and Hume; and by its subjects it constantly alludes to Hume's writings. Diderot's reference to Hume's account of an Englishman trying to drown himself in the Seine points to Hume's "Of Suicide", which was to be translated by d'Holbach and first published in the 1770 *Recueil philosophique*, edited by Naigeon.[37] Diderot's

32 Romilly. *Memoirs*, 1840 (2nd ed.), I, 179. "Hume dîna avec une grande compagnie chez le Baron [...] vous voici à table avec dix-sept".

33 Diderot. *Mémoires*, II, 283; Romilly. *Memoirs*, 1840 (2nd ed.), I, 179.

34 André Morellet. *Mémoires inédits de l'Abbé Morellet*. Paris: Librairie Française de l'Advocat, 1822 (2nd ed.), 2 vols, I, 135. "Diderot, le docteur Roux et le bon baron lui-même établissaient dogmatiquement l'athéisme absolu [...] il ne faut pas croire que [...] ces opinions libres outre mesure fussent celles de tous. Nous étions là bon nombre de théistes, et point honteux".

35 Alan Charles Kors. *D'Holbach's Coterie: An Enlightenment in Paris*. Princeton: Princeton University Press, 1976; reprinted Princeton: Princeton University Press, 2015, 41.

36 Denis Diderot. *Salon de 1767. Salon de 1769*. Ed. E.M. Bukdahl *et alii*. In Id. *Œuvres complètes*. Eds. H. Dieckmann and J. Varloot. Vol. XVI. Paris: Hermann, 1990, 59–60.

37 Diderot. *Mémoires*, II, 280–281; see David Hume. "X. Dissertation sur le Suicide, Traduite de l'Anglois." In *Recueil philosophique ou Mêlange de pieces sur la religion & la morale. Par différents auteurs*. Londres [Amsterdam]: [M.-M. Rey], 1770, 2 vols, II, 50–69; Alain

FIGURE 10.1 Jean Baptiste Oudry, "Bitch Hound Nurning Her Pups", or "Lice Feeding Her Pups", 1752, oil on canvas (103 × 131 cm). Musée de la Chasse et de la Nature, Paris © Sylvie Durand

The painting is the n. 27 in the inventory of d'Holbach's paintings published after his death: "J.B. Oudri. Une chienne avec six petits. Ce Tableau d'un effet piquant, est rendu avec la plus grande vérité. Hauteur 54 pouces, largeur 42 pouces. T. de forme ovale en travers" (Jeroom Vercruysse, ed., *Catalogue de tableaux des trois écoles* [...] *formant le Cabinet de M. le Baron d'Holback* [Paris: Le Brun, 1789]. Geneva: Slatkine Reprints, 1979).

The painting was bought by d'Holbach at the 1753 Salon for 100 pistols. Diderot reports: "C'est là que cette si belle chienne d'Oudry, qui décore à droite notre synagogue, attendait le baron notre ami. Jusqu'à lui personne ne l'avait regardée; personne n'en avait senti le mérite; et l'artiste était désolé. Mais, mon ami, ne nous refusons pas au récit des procédés honnêtes. Cela vaut encore mieux que la critique ou l'éloge d'un tableau. Le baron voit cette chienne, l'achète; et à l'instant voilà tous ces dédaigneux amateurs furieux et jaloux. On vient; on l'obsède; on lui propose deux fois le prix de son tableau. Le baron va trouver l'artiste, et lui demande la permission de céder sa chienne à son profit. 'Non, monsieur; non, lui dit l'artiste. Je suis trop heureux que mon meilleur ouvrage appartienne à un homme qui en connaisse le prix. Je ne consens à rien, je n'accepterai rien; et ma chienne vous restera".

reference to Hume's humorous account of the attempted conversion of the Hurons points to the *Natural History of Religion*.[38] Diderot's discussion of religion and atheism evokes the *Dialogues concerning Natural Religion*;[39] his denouncing of the bad influence of religion on morals alludes to both the *Natural History* and the *Dialogues*.[40] Finally, Diderot's reference to an English anonymous work against the immortality of the soul, and the cruel answer to it, evokes Hume's "Of the immortality of the Soul",[41] which was also to be translated by d'Holbach and published in Naigeon's *Recueil*.[42] Diderot's letter also alludes to d'Holbach's *Système de la nature*, which discusses the same subjects: the immortality of the soul, suicide, religion and the existence of atheists.[43]

In a few pages Diderot depicts Hume and d'Holbach, their writings and their future discussions on religion. Hume and d'Holbach are not two voices expressing contrary views, but two different links of the same chain. As also the letter shows, it is highly probable that in 1765 the *philosophes* were well acquainted with Hume's writings on religion: "Of Superstition and Enthusiasm", the *Philosophical Essays concerning Human Understanding* and the *Natural*

Sandrier. "D'Holbach et Hume: scepticisme et propagande irréligieuse." *La Lettre clandestine* 15 (2007): 230–231 and note 16.

38 Diderot. *Mémoires*, II, 282.

39 Ibid., II, 283.

40 Ibid.

41 Ibid., II, 284. The English author of a work or treatise against the immortality of the soul, Diderot maintains, received a cruel public answer. It has been suggested that Diderot owes the anecdote to Hume (Charles Dedeyan. *Diderot et la pensée anglaise*. Florence: Olschki, 1987, 82). Yet, Hume wrote, printed and then prudentially suppressed without publishing his essay "Of the immortality of the Soul", which was only privately attacked.

42 Diderot. *Mémoires*, II, 284; see David Hume. "IX. Dissertation sur l'immortalité de l'âme, Traduite de l'Anglois." In *Recueil philosophique*, II, 34–49. According to Jeroom Vercruysse, d'Holbach translated a third Humean essay: "VI. Réflexions sur les craintes de la mort" (*Recueil*, I, 129–148; Jeroom Vercruysse, *Bibliographie descriptive des imprimés du baron d'Holbach. Nouvelle édition revue et augmentée*. Paris: Garnier, 2017 (I ed. Paris, 1971), 126). Yet, the essay is not by Hume; it is not a translation and probably belongs to the French context of the *Encyclopédie*. The essay is traditionally ascribed to d'Holbach (see Antoine-Alexandre Barbier. *Dictionnaire des ouvrages anonymes et pseudonymes*. Paris: Imprimerie Bibliographique, 1806, 4 vols, II, 269; Denis Diderot. *Œuvres complètes de Diderot*. Ed. J. Assézat. Vol. III. Paris: Garnier, 1875, 388n; Gustave Lanson. *Manuel bibliographique de la littérature française moderne. Dix-huitième siècle*. Vol. III. Paris: Hachette, 1911, 807).

43 *SN*, I, chap. 13, 257; I, chap. 14, 290; II, chap. 11, 321. In the letter Diderot accounts for the English national melancholy and associates it with the English climate and suicidal tendency (Diderot, *Mémoires*, 1830, II, 278, 280). "Suicide is, it is said, very common in England", d'Holbach writes, "where the climate leads the inhabitants into melancholy" ("Le Suicide est, dit-on, très commun en Angleterre, dont le climat porte les habitans à la mélancolie", *SN*, I, chap. 13, 310 note 85).

History were all translated into French; and it is equally probable that the *philosophes* also knew something of Hume's unpublished works: "Of suicide", "Of the immortality of the Soul" and the *Dialogues* (did Hume speak of them to his French friends before or after his arrival in Paris?).[44]

5 Diderot as an Anecdote Maker

When we examine it in the context of Diderot's letter, and compare it to other passages of Diderot's works, the anecdote shows its secret side. It is not a report of a conversation between two philosophers, but a patchwork of texts and arguments drawn from Diderot's writings. The anecdote reveals itself to be Diderot's creation; at least, his literary reworking of something else.

First, introducing the story, Diderot observes that in England "atheist and scoundrel [*scélérat*] are almost synonymous terms".[45] According to his *Pensées philosophiques*, the "atheist" knows that he will be called a "scoundrel [*scélérat*]", because, as Diderot explains, people "make appeal to invectives where they lack proofs".[46]

Secondly, according to Diderot's story Hume says to the baron "that he did not believe in atheists, that he *never saw any of them*".[47] Again, in his *Pensées*, being asked "whether there are true atheists", someone answers: "do you think that there are true Christians?"[48] And in Diderot's *Entretien d'un philosophe* the same philosopher asks: "do the Christians exist? I *never saw any of them*".[49] In Diderot's letter Hume denies the existence of atheists with the same words Diderot denies that of the Christians; and d'Holbach will recall the topic: "everyone sees the sun, but no one sees God [...] several men of sense have said

44 See Sandrier. "D'Holbach et Hume": 230.

45 Diderot. *Mémoires*, II, 283. "Un athée et un scélérat sont presque des noms synonymes".

46 Denis Diderot. *Pensées philosophiques*. La Haye [Paris]: Aux dépens de la Compagnie [L. Durand], 1746, XV, 23. "On n'a recours aux invectives, que quand on manque de preuves".

47 Diderot. *Mémoires*, II, 283 (our emphasis). "[I]l ne croyait pas aux athées, [...] il *n'en* avait *jamais vu*".

48 Diderot. *Pensées*, 1746, XVI, 24. "On demandoit un jour à quelqu'un, s'il y avoit de vrais Athées. Croyez-vous, répondit-il, qu'il y ait de vrais Chrétiens?".

49 Denis Diderot. *Entretien d'un philosophe avec Madame la Duchesse de****. In Id. *Pensées philosophiques, en françois & en italien*. Londres: s.n., 1777, 117–181: 141. "[E]st-ce qu'il y a des chrétiens? Je n'en ai jamais vus". See Id. *Correspondance secrète, politique & littéraire, ou Mémoires pour servir à l'histoire des cours, des sociétés & de la littérature en France, depuis la mort de Louis XV*, t. XIII. Londres: J. Adamson, 1787, 182–200: 187.

there is no God. Those who [...] affirm that God exists, do not they tell us at the same time that they never saw him?"[50]

Thirdly, according to Diderot's story d'Holbach declares: "It is not unhappy that we can count fifteen of them at the first stroke: the other three do *not know what to think about it*".[51] In the *Pensées* Diderot distinguishes between the true atheists, who "clearly say that there is no God, and they do think it", and the sceptical atheists, who "do *not know what to think about it*".[52] Yet, in the *Pensées* the sceptical atheists are "a very great number", while the true atheists only a "few"; in 1751 a footnote advances a prudential remark, which is close to Hume's opening denial: "I doubt whether those who clearly say that there is no God can also think and believe it".[53]

Fourthly, in the *De la poësie dramatique*, Diderot shows himself acquainted with another traditional anecdote: "Zeno denied the reality of motion. To answer him, his adversary started to walk; and even if he did but limp, he would still have answered him".[54] The anecdote was reported by Laertius and Bayle, who deems this "practical" answer a sophism (rather than Zeno's argument).[55] Yet Diderot seems to enjoy this answer. Is he indirectly suggesting a comparison between Hume's (or anybody else's) denial of atheism and Zeno's denial of

50 *SN*, II, chap. 4, 95–96. "[T]out le monde voit le soleil, mais personne ne voit Dieu. [...] plusieurs hommes sensés ont dit *il n'y a point de Dieu*. Ceux qui trouvent cette proposition affreuse et insensée et qui affirment que Dieu existe, ne nous disent-ils pas en même tems qu'ils ne l'ont jamais vu [...]?".

51 Diderot. *Mémoires*, II, 283. "[I]l n'est pas malheureux de pouvoir vous en compter quinze du premier coup; les trois autres *ne savent qu'en penser*" (our emphasis).

52 Diderot. *Pensées*, 1746, XXII, 45. "Il y en a quelques-uns qui vous disent nettement qu'il n'y a point de Dieu, et qui le pensent, *ce sont les vrais Athées*; un assez grand nombre qui *ne savent qu'en penser*, et qui décideroient volontiers la question à croix ou pile, *ce sont les Athées Sceptiques*".

53 Diderot. *Philosophie morale. Seconde partie. Pensées et réflexions*, in *Philosophie morale, ou Mélange raisonné de principes, pensées et réflexions, Par M. S***, &c.* Londres [Liège]: s.n., 1751, XXII, 334n. "Je doute que ceux qui disent nettement qu'il n'y a point de Dieu, puissent le penser et le croire même". Unlike Daniel Droixhe ("Bibliographie matérielle et critique textuelle: à propos de l'édition de 1751 des *Pensées Philosophiques* de Diderot." *Recherches sur Diderot et sur l'*Encyclopédie 34 (2003): 202, 205–207), we think it possible that it is a prudential footnote by Diderot.

54 Denis Diderot. *De la poësie dramatique*. In Id. *Le pere de famille, comédie en cinq Actes, et en Prose, avec un discours sur la poésie dramatique*. Amsterdam: s.n., 1758, 3. "Zénon nioit la réalité du mouvement. Pour toute réponse, son adversaire se mit à marcher; et quand il n'auroit fait que boiter, il eût toujours répondu".

55 Pierre Bayle. "Zeno of Elea." In Id. *The Dictionary Historical and Critical of Mr Peter Bayle*. London: J.J. and P. Knapton *et alii*, 1734 (2nd ed.), 5 vols, V, 605–19: 615–617; Rem. K, 617b; Diogenes Laertius, "Diogenes." In Id. *Lives of Eminent Philosophers*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, LOEB, 1991, 2 vols, II, 6.39, 40–41.

motion? Is he suggesting that d'Holbach gave a practical satisfying answer to Hume's denial? Is counting the equivalent of walking? Diderot could be saying something like this: "Hume denied the existence of atheists. To answer him the baron pointed him out fifteen of them; and even if they were only three, he would still have answered him".

6 What Diderot Has Not Invented: A Scot and the Parisians

In general, the anecdote recalls the *Entretien* with D'Alembert and those literary-philosophical writings where Diderot represents real philosophers saying things they could have said but are partly invented by him; and the things they say, in their turn, evoke other things that seem to confirm those partly invented by Diderot. Before Hume's departure for Paris, the Reverend Hugh Blair, one of Hume's targets in the *Dialogues*,[56] is teasing the philosopher:

> I have been well informed that you are considered as being *somewhat bigotted* in one article. For this, indeed, they make an excuse that the hypocrisy *of the Country* may have somewhat enfected even you as a native. But had you but gone one Step farther, your Statue would have been erected. If you will show them the MSS of certain Dialogues perhaps that honour may still be done you.[57]

In December 1763, after his first meeting with d'Holbach, Hume is teasing the Reverend back, and in a probably not so private letter he remarks: "The Men of Letters here are [...] quite irreproachable in their Morals. It woud give you and Jardine and Robertson great Satisfaction to find that *there is not a single Deist among them*".[58] In Paris Hume discovers an "almost universal Contempt of all Religion",[59] as he tells in another collective letter to Blair and his moderate religious friends; the Parisian philosophers were accustomed to "affect" such contempt and, especially Helvétius, "used to laugh at me for my narrow way of thinking" in religious matters.[60] In short: Blair tells Hume he is not atheist enough for the *philosophes*; Hume tells the *philosophes*, or the "seiks in the

56 See Emilio Mazza. "The Broken Brake. Hume and the 'proper Office' of religion." *Etica & politica/Ethics & Politics* 20/3 (2018), 276–277, 283, 287, 296–297.

57 Hugh Blair. Letter to David Hume, 29 September 1763, Edinburgh, NLS 23153, 51, ff. 156–157.

58 Hume. *Letters*, I, 419 (our emphasis).

59 Ibid., I, 497.

60 Ibid., II, 274.

Rue Royale",[61] he does not believe in atheists; d'Holbach tells Hume that the *philosophes* are almost all atheists, and Hume tells Blair, and the "Protestant Pastors",[62] that there is no deist among the *philosophes*.

Had Hume showed them the *Dialogues* …, Blair playfully speculates. Yet, even that "Step farther" could not be enough; and Hume remains a "bigotted" Englishman from national "hypocrisy". This is what Diderot suggests by his anecdote in 1765 and André Naigeon openly declares in the 1792 *Encyclopédie méthodique*, where he re-publishes Hume's essays on suicide and the immortality of the soul.[63] The *Dialogues*, Naigeon asserts, appear as an unaccomplished testament, where Hume is still using the old unnecessary *détours*; the *Dialogues* leave us with something "vague", and we can obtain "almost no precise result" from them.[64] Hume does not add anything to what he already said in the *Philosophical Essays*, and shows himself a limited, timid sceptic rather than an avowed atheist, especially when compared to Diderot.[65] Unlike d'Holbach in the *Système*, in the *Dialogues*, which are "a sort of testament", Hume does not speak *du fond de son tombeau*: he does not speak the truth.[66] The difference of attitude between Hume and the Parisian philosophers appears to be an almost trite topic. The "poor" Hume, James Macdonald observes, who "on your side of the water was thought to have too little religion, is here thought to have too much"; and Bishop George Horne detects "too much truth in this representation".[67] The same Horne observes: "When David was at Paris, I have heard, the wits there should say, he was a very worthy gentleman, but had his religious prejudices".[68] Voltaire himself "does not satisfy" the fanatic *philosophes*, who are incessantly and openly preaching their avowed atheistic doctrine, Walpole denounces; "*il est bigot, c'est un deïste*", cries one of the

61 Ibid., II, 196.

62 Ibid., I, 495.

63 Jacques-André Naigeon. "Hume, Philosophie de, (*Histoire de la philosophie moderne*)." In *Encyclopédie méthodique. Philosophie ancienne et moderne*. Paris: Panckoucke, 1791–1792, 2 vols, II, 716a–756a; see Hume. "Sur l'immortalité de l'ame", ibid., 740b–744a; "Sur le suicide", ibid., 744a–748a.

64 Ibid., 748b.

65 Ibid., 748b–749a, 756a.

66 Ibid., 748b; SN, "Préface de l'auteur", [ii]; "Avis de l'éditeur", [i–ii]; Sandrier. "D'Holbach et Hume": 225–226 and note 8.

67 W.J. "Letter of [Bishop] G[eorge]. H[orne]., 6 June 1764." *Gentleman's Magazine* 63/2 (1793): 687b–688a.

68 George Horne. *Letters on Infidelity*. Oxford: Clarendon Press, 1786 (2nd ed.), IV, 50. Horne's observation recalls a saying that Samuel Jackson Pratt ascribes to Hume's brother against those zealots who deemed Hume's principles as atheistic: "his brother's notions of them were very different", and "he expressed himself in this manner, 'My brother Davie is a good enough sort of a man, *but rather narrow minded*'" (Samuel J. Pratt. *Supplement to the Life of David Hume Esq. Containing genuine Anecdotes*. London: J. Bew, 1777, 33–34).

lady-devotees of the Parisian philosophers.[69] In October 1766 Alessandro Verri remarks that the *philosophes* regard as weak-minded anyone who has not such a positive atheistic opinion as they, and "for this reason Hume is, in his principles, considered weak-minded";[70] and Edward Gibbon cannot approve these atheistic zealots who "laughed at the scepticism of Hume".[71]

7 Two "Sincere Well-Wishers to Humanity": The Correspondence Between d'Holbach and Hume

Hume wrote to d'Holbach on the 8th of August 1763, but the letter is not traced. D'Holbach answered him on the 23rd of August 1763, one month before Hume's arrival in Paris.[72] Before August 1763 d'Holbach (this is what he claims) was acquainted with Hume's writings:

> the reading of your valuable works has not only inspired me with the strongest admiration for your genius and amiable parts, but gave me the highest idea of your person, and the strongest desire of getting acquainted with one of the greatest philosophers of any age, and of the best friend to mankind.[73]

Possibly in 1761 d'Holbach sent Hume a work, probably Nicolas-Antoine Boulanger's *Recherches* on the origin of oriental despotism, in order to have Hume's approving opinion about it:

> These sentiments have emboldened me to send formerly, though unknown to you, the work you are mentioning to me. I thought you were the best judge of such a performance, and I took only the liberty of giving a hint of my desires, in case it should meet with your approbation.[74]

---

69 Horace Walpole. *The Letters of Horace Walpole*. Ed. P. Toynbee. Oxford: Clarendon Press, 1903–1905, 16 vols, VI, 532; Horace Walpole. *Horace Walpole's Correspondence with George Montagu*. Eds. W.S. Lewis and Ralph S. Brown. New Haven: Yale University Press, 1970, 176.

70 Gianmarco Gaspari, ed., *Viaggio a Parigi e Londra (1766–1767). Carteggio di Pietro e Alessandro Verri*. Milan: Adelphi, 1980, 40; see Emilio Mazza. "Hume's 'Meek' Philosophy among the Milanese." In P.J.K. Kail and M. Frasca-Spada, eds., *Impressions of Hume*. Oxford: Oxford University Press, 2005, 213–243.

71 John Murray, ed., *The Autobiographies of Edward Gibbon*. London: J. Murray, 1896 (2nd ed.), 204, 262.

72 *Letters of Eminent Persons addressed to David Hume*. Edinburgh: W. Blackwood and Sons, 1849, 252.

73 Ibid.

74 Ibid.

Hume did not sufficiently approve the *Recherches* and d'Holbach's desires about them. As d'Holbach puts it:

> Nor was I surprised, or presumed to be displeased, at seeing my wishes disappointed. The reasons appeared very obvious to me; notwithstanding the British liberty, I conceived there were limits even to it. However, my late friend's book has appeared since, and there is even an edition of it lately done in England; I believe it will be relished by the friends of truth, who like to see vulgar errors struck at the root.[75]

In his portrait of Hume d'Holbach appeals to their common aim and pleasure of eradicating common (religious) errors, which is also the reason why the Parisian philosophers ("the friends of truth, who like to see vulgar errors struck at the root") are all waiting for Hume:

> This has been your continued task, sir; and you deserve for it the praises of all sincere well-wishers to humanity: give me leave to rank myself among them, and express to you, by this opportunity you have been so kind as to give me, the fervent desire we have to see you in this country; Messrs Stuart, Dempster, Fordyce, who are so good to favour me with their company, have given me some hopes of seeing you in this metropolis, where you have as many admirers as readers, and as many sincere friends as there are disciples of philosophy. I don't doubt but my good friend M. Helvetius will join in our wishes, and prevail upon you to come over. I assure you, sir, you won't perceive much the change of the country, for all countries are alike for people that have the same minds.[76]

When Hume is back in London, d'Holbach is still writing him about another of Boulanger's works. On the 16th of March 1766, answering to a letter of the 6th of March (again an untraced letter), d'Holbach remembers Hume his previous acquaintance with this work: "The Dutch have sent, very likely, to England, some copies of Boulanger's *Antiquité dévoilée*, in 2 vols., which you have read in manuscript".[77]

---

75 Ibid., 252–253. D'Holbach is probably referring to the editions dated "A Londres, Chez Seyffert, Libraire in Pall-Mall. M.DCCLXII" and "Londres. MDCCLXIII" (Vercruysse, *Bibliographie descriptive des imprimés du baron d'Holbach*, 67–68).

76 *Letters of Eminent Persons addressed to David Hume*, 253.

77 Ibid., 253–254.

Hume probably possessed the 1771 edition of d'Holbach's *Système de la nature* and the 1773 edition of the *Système social*, both published in Amsterdam.[78] D'Holbach probably possessed Hume's *Treatise of Human Nature*,[79] the 1760 edition of *Essays and Treatises on Several Subjects*,[80] the 1758 French edition of the *Essais philosophiques sur l'entendement humain*,[81] the 1763 edition of *History of England*,[82] and the 1754 French edition of the *Discours politiques*.[83] D'Holbach used to quote Hume. He did it implicitly in the *Système de la nature*, and explicitly in the *Bon sens*, where he argues: "a philosopher, speaking of theologians, has very ingeniously said *that they discovered the solution of Archimedes' famous problem: a point in the heavens, whence they move the world*": "Mr. David Hume".[84] In this case d'Holbach quotes (and probably translates)[85] a passage of Hume's provocative footnote on the character of priests, contained in the essay "Of National Characters" (1748): "the ambition of the clergy can often be satisfied only by promoting ignorance and superstition and implicit faith and pious frauds. And having got what Archimedes only wanted, (*viz*. another world, on which he could fix his engines) no wonder they move this world at their pleasure".[86] The passage occurs in the 1764 French translation of Hume's *Essays*: "[l'ambition] du Clergé souvent ne se nourrit que d'ignorance, de superstition, de foi implicite, et de fraude pieuse. Ayant trouvé ce qui manquoit à Archimède, je veux dire un autre Monde où l'on puisse affermir des Machines, est-il surprenant qu'il remue celui-ci à son gré [?]"[87] Another

78 Hume probably possessed the *Système de la Nature* in "2 vols. Small 8vo Calf. Gilt. London, 1771" (David Fate Norton and Mary Jane Norton. *The David Hume Library*. Edinburgh: Edinburgh Bibliographical Society, 1996, 114), and the *Système Social* in "3 vols. 8vo Calf. London [Amsterdam], 1773" (ibid., 131).

79 *Catalogue des livres de la bibliothèque de feu M. le Baron d'Holbach*. Paris: De Bure, 1789, 60 n. 620 (London: Noon, 1739–1740, 3 vols, in-8).

80 Ibid., 174 n. 1793 (London: Millar, 1760, 4 vols, in-12).

81 Ibid., 60 n. 621 (Amsterdam: Schneider, 1758, 4 vols, in-12).

82 Ibid., 240 n. 2450 (London: Millar, 1763, 8 vols, in-8).

83 Ibid., 50 n. 517 (Amsterdam: Schreuder, 1754, 3 vols, in-12).

84 *BS*, § 26, 15 and note 2. "Un Philosophe a dit très ingénieusement en parlant des Théologiens, *qu'ils ont trouvé la solution du fameux problême d'Archimede; un point dans le ciel d'où ils remuent le monde*".

85 Following Jean Deprun, Timpanaro maintained: "[I]t is likely an unwritten *bon mot*, something that Hume said during a conversation" (P.-H. Th. d'Holbach. *Il buon senso*. Ed. S. Timpanaro. Milan: Garzanti, 1985, 23 note 14). See also Gianluca Mori, *Early Modern Atheism from Spinoza to d'Holbach*, "Oxford University Studies in the Enlightenment", 2021:5, Liverpool University: Press, 2021, p. 294.

86 David Hume. *Essays and Treatises on Several Subjects*. London: A. Millar/Edinburgh: A. Kincaid and A. Donaldson, 1760, 4 vols, I, 326 n.

87 David Hume. *Essais moraux et politiques*. Amsterdam: J.H. Schneider, 1764, 419n. D'Holbach does not use the French translation: he writes (1) "Théologiens" for "Clergy", instead of

translation of the same passage appears in the essay "De l'origine des principes religieux" contained in the 1770 *Recueil philosophique*: "Les prêtres, dit Hume, ayant trouvé ce qui manquait à Archimède, je veux dire un autre monde où l'on puisse affermir des machines, est-il surprenant qu'ils remuent celui-ci à leur gré?". And the author of the essay, Jakob Heinrich Meister, adds his own remark: "Is it possible to think in a more refined manner, and to express oneself in a more ingenious one?"[88]

In the *Christianisme dévoilé* d'Holbach maintains that the Quakers have no priests and recalls Hume's "Of Superstition and Enthusiasm" (yet Hume is not the only one who maintains it): like the Chinese Literati, "the quakers [...] are, perhaps, the only sect, who have never admitted priests among them",[89] or, according to the French translation, they are "peut-être la seule Secte dans le Monde qui n'ait jamais admis de Prêtres chez elle";[90] and d'Holbach echoes: "les *Quakers*, ou Trembleurs, qui ont le bon esprit de ne vouloir point de prêtres dans leur secte".[91] In 1768, the chapter "Of the influence of Religion on Morality: Religion cannot be based on it" of the *Histoire naturelle de la superstition*[92] recalls a section of the *Natural History of Religion* entitled "Bad influence of most popular religions on morality";[93] it also recalls the section "Comparison of these Religions, with regard to Persecution and Toleration",[94] where Hume maintains that "the intolerance of almost all religions, which have maintained the unity of God, is as remarkable as the contrary principle in polytheists".[95] "Intolerance, hatred and persecution," d'Holbach argues, "are all much more necessary consequences in a religious system that admits but one God than

"Clergé" (French Translation) or "prêtres" (*Recueil*); (2) "fameux problême d'Archimede" for "what *Archimedes* only wanted", instead of "ce qui manquoit à Archimede" (French Translation) or "ce qui manquait à Archimede" (*Recueil*); (3) "un point dans le ciel d'où ils remuent le monde" for "another World, on which he could fix his Engines [...] they move this World at their Pleasure", instead of "un autre Monde où l'on puisse affermir des Machines [...] il remue celui-ci à son gré" (French Translation) or "un autre monde où l'on puisse affermir des machines [...] ils remuent celui-ci à leur gré" (*Recueil*).

88 Jakob Heinrich Meister. "De l'origine des principes religieux." In *Recueil philosophique*, 1770, II, 209–253: 237 note 91: "Peut-on penser avec plus de finesse, s'exprimer plus ingénieusement!". The essay was first published in 1768, see Jakob Heinrich Meister. *De l'origine des principes religieux*. S.l.: s.n., 1768, 48–49n.

89 Hume. *Essays*, I, 131n.

90 Hume. "La Superstition et le Fanatisme." In Id. *Essais moraux et politiques*, I, 160–172: 166.

91 *CD*, 270n.

92 *CS*, II, chap. 10, 48: "De l'influence de la religion sur la morale; la religion ne peut en être la base".

93 Hume. *Essays*, IV, 341.

94 Hume. *Essays*, IV, 301.

95 Hume. *Essays*, IV, 304.

in one that admits several of them".[96] In the *Bon sens*, d'Holbach maintains that "Religion, especially with the moderns, taking hold of morals, has totally obscured its principles"; "Religion, which is said to be the firmest support of morals," he adds, "evidently removes its true springs".[97] In the *Dialogues* Hume is equally determined: religious motives have "no great influence on general conduct" and, where they predominate, "their operation [is not] very favourable to morality".[98] Superstition and enthusiasm commonly put themselves "in direct opposition to morality", and where do not do it, by diverting the attention and raising a frivolous species of merit, "must have the most pernicious consequences, and weaken extremely men's attachment to the natural motives of justice and humanity".[99] Religions, as they are always found in the world, do have "pernicious consequences with regard to society".[100]

The Hume-d'Holbach philosophical connexion deserves to be studied and it certainly cannot be resolved into the anecdote of Hume sitting at the table of the baron and claiming that he "never saw an atheist", like the Burgomaster of Rotterdam (Thomas Gordon's spokesman) in the imaginary dialogue with Pierre Jurieu.[101] Hume's point was not the existence of atheists, but their philosophical views, and d'Holbach probably helped him to understand them; especially if Hume, following Blair's playful suggestion, showed d'Holbach the manuscript of the *Dialogues* and d'Holbach read Hume his *Système de la nature* in manuscript, as he did with Alessandro Verri and Beccaria in November 1766:

> Yesterday and today the Baron asked us to come to his home in the morning, and in time, in order to read us one of his manuscript works, which he jealously keeps. He wrote it in 18 months: they could be three good volumes in-4°: do you know in what it consists? In proving, with warmth and at the same time a very great precision, that Religion is the principal source of the evils of men and that the idea of a God is the first origin of

96 *CS*, I, 54. "[L]'intolérance, la haine et la persécution sont des suites bien plus nécessaires dans un sistême religiueux qui n'admet qu'un seul Dieu, que dans celui qui en admet plusieurs". See Laura Nicolì. "The Line and the Circle: the *Natural History of Religion* and the French." 45th International Hume Society Conference, Budapest, 23–27 July 2018, unpublished.

97 *BS*, § 155, 172. "[L]a Religion, sur-tout chez les modernes, en s'emparant de la morale, en a totalement obscurci les principes". Ibid. § 175, 205. "[L]a Religion, qui se donne pour le plus ferme appui de la morale, lui ôte évidemment ses vrais mobiles".

98 Hume. *Dialogues*, 12.20, 223.

99 Ibid., 12.16, 222.

100 Ibid., 12.21, 223.

101 Thomas Gordon. "A Dialogue between Monsieur Jurieu and a Burgomaster of Rotterdam." *The Independent Whig: or, A Defence of Primitive Christianity*. London: J. Peele, 1736, LVIII–LX, 18–36: 21.

> all this […]. He will not publish this work, because he does not want to sacrifice himself; and he is prudent. Yet, he will leave it to be published as his last will. For he begins the work by feigning himself speaking to posterity from the grave […]. To be announced in this way, his system does not seem the most exact in the world; yet, in three well-made volumes, which constitute a chain of reasonings, it will make another impression.[102]

8 The Atheist can "Never Possibly Be in Earnest"

In 1748 Hume denounces a contradiction in the "most religious" philosophers (Collins had already remarked it): they produce a very great number of reasonings "[to] prove the Existence of a Deity, and refute the Fallacies of *Atheists*", but they "still dispute whether any Man can be so blinded as to be a speculative Atheist".[103] A few years later, in the first draft of the *Dialogues*, Cleanthes hopes that no man "seriously" maintains the principle of atheism, and Philo appeals to Bacon (again, Collins had already made the same appeal). According to Philo's account, in "Of Atheism" Bacon would have said:

> the Atheists nowadays have a double share of folly; for they are not contented to say in their hearts there is no God, but they also utter that impiety with their lips, and are thereby guilty of multiplied indiscretion and imprudence.[104]

"Though these atheists were so much in earnest", Philo concludes, they cannot be "very formidable".[105] Actually, Bacon remarks that the atheists only say (but

102 *Viaggio a Parigi e Londra*, 1980, 120–121: "Il Barone ci ha ieri e oggi fatti venire di mattina, per tempo, a sua casa per leggerci una sua opera manoscritta, da lui gelosamente custodita. L'ha scritta in 18 mesi: sarebbero tre buoni volumi in-4°: sapete in che cosa consiste? Non meno che in provare, con un calore ed una precisione a un tempo grandissima, che Religione è la principal sorgente dei mali degli uomini, e che l'idea di un Dio è la prima origine di tutto ciò […]. Non stamperà quest'opera, perché non vuole sacrificarsi: ed ha giudizio. Ma la lasciarà da stamparsi per testamento. Di fatti egli la comincia col fingere se stesso che parla ai posteri dalla sua tomba. […] Ad annonciare così il suo sistema, non sembra il più esatto del mondo: ma pure, in tre volumi ben fatti, e che sono una catena di ragionamenti, fa tutt'altra figura".

103 David Hume. *Philosophical Essays concerning Human Understanding*. London: A. Millar, 1748, 12.2, 231; see Anthony Collins. *A Discourse of Free-Thinking, Occasion'd by The Rise and Growth of a Sect call'd Free-Thinkers*. London: s.n., 1713, III, 104–105.

104 Hume. *Dialogues*, 1.18, 139; Edinburgh, NLS, MS 23162, 13; see Collins. *A Discourse of Free-Thinking*, 104–105.

105 Hume. *Dialogues*, 1.18, 139; Edinburgh, NLS, MS 23162, 13.

do not think) in their heart that there is no God; their atheism is "in the *Lip*", and "contemplative" atheists are "rare".[106] In Philo's construction of Bacon's passage, the atheists are guilty of "multiplied" imprudence. Since Bacon does not openly say anything like that, it must be a Humean conclusion. According to Hume "imprudence" must be the real folly of the atheist, and "multiplied" imprudence is probably the kind of folly he would have ascribed to d'Holbach and his guests.

Unlike d'Holbach, who despises any form of double-doctrine, Hume thinks that in religious matters we should limit ourselves to "an innocent Dissimulation or rather Simulation", even though he wishes it were "still" in his power to be a "Hypocrite", as he writes from Paris in April 1764.[107] Hume and Philo seem to have learned Bernard Mandeville's lesson. In the *Free Thoughts* Mandeville maintains: "I would have no Man so uncharitable as to think any Man guilty of Atheism, who does not openly profess it".[108] The number of "Speculative Atheists" has "always been very small" and "the Hurt they do to the Publick is inconsiderable".[109] In the *Fable* Horatio does not "believe there are real Atheists in the World", and Cleomenes, following the *Free Thoughts*, "shall never believe a Man to be an Atheist, unless he owns it himself".[110] In the *Minute Philosopher* George Berkeley will add: "though it hath been often said, there is no such thing as a Speculative Atheist; yet we must allow, there are several Atheists who pretend to Speculation" (another probable allusion to Collins).[111] And John Hervey will ask him: "Why does he [Berkeley] immediately work up his Free-thinkers into avow'd, confirm'd *Atheists*?".[112] As Thomas Morgan puts it, the "speculative" atheist is a "great Contradiction in Nature": "[a] Lover of universal Truth, Reason, and Order, though he may be a nominal and reputed Atheist, cannot be a real one".[113]

Certainly, when he is writing the *Dialogues*, Hume is acquainted with this tradition. In Part I Cleanthes would "fain hope" that few people "seriously"

106 Francis Bacon. "Of Atheism." In Id. *The Essays, or, Councils Civil and Moral*. London: H. Clark for J. Walthoe *et alii*, 1718, I, 41–44: 42–43.

107 Hume. *Letters*, I, 439.

108 Bernard Mandeville. *Free Thoughts on Religion, the Church, and National Happiness*. London: T. Jauncy, 1720, 3.

109 Ibid., 4.

110 Bernard Mandeville. *The Fable of the Bees. Part II*. London: J. Roberts, 1729, VI, 376–377.

111 George Berkeley. *Alciphron: or, the Minute Philosopher*. London: J. Tonson, 1732, 2 vols, "Advertisement", [1].

112 John Hervey. *Some Remarks on the "Minute" Philosopher*. London: J. Roberts, 1732, 34.

113 Thomas Morgan. *Physico-Theology: Or, A Philosophico-Moral Disquisition concerning Human Nature, Free Agency, Moral Government, and Divine Providence*. London: T. Cox, 1741, IV, 141–142.

maintain atheism.[114] But despite this, and possibly for the first time in Hume's intellectual biography, only in the *Dialogues* does atheism acquire a philosophical substance: at the end of Part XI, with regard to the existence of evil, and throughout the work, with regard to the necessity of nature and the existence of an eternal order in matter. In both cases philosophical atheism seems to triumph over theism. In order to conceal this possible triumph, Philo introduces two strategies or rhetorical devices. The first one is the fideist way, as pointed out by Bayle's scepticism. The second one, which is to be found in a 1776 addition to Part XII, clearly shows a change in Hume's conception of atheism.[115] Having dined at d'Holbach's table and read the *Système de la nature* (Hume had his own copy),[116] Hume could finally declare of having seen what Buckle calls an atheism "properly so called" or "so methodically arranged".[117]

D'Holbach's atheism is indeed a positive conception of nature and its laws: it is based on the notion of an immanent order of nature and it is opposed to both Christian creationism and Epicurean evolutionism. In the 1776 addition, Philo argues that the dispute between the atheist and the theist is "merely verbal": the atheist cannot deny that there is "a certain degree of analogy among all the operations of Nature", that the rotting of a turnip, the generation of an animal and the structure of human thought are energies that "probably bear some remote analogy to each other" (d'Holbach, who prefers the dissolution of a carcass, would agree).[118] The atheist, Philo goes on, cannot deny that it is "probable" that "the principle which first arranged [...] order in this universe, bears [...] some remote inconceivable analogy to the other operations of nature, and [...] to the economy of human mind".[119] This atheist, when "obstinate", can even "magnifies the analogy among all the operations of Nature" (again, in the *Système* d'Holbach would agree and the chapter "Of Order" clearly shows this agreement).[120] Thus, while he is calling "merely verbal" the whole dispute on the existence of a deity, Philo is actually and covertly making the boldest concession to d'Holbach's atheism: he is accepting his doctrine of an eternal order of nature.

---

114 Hume. *Dialogues*, 1.17, 139; Edinburgh, NLS, MS 23162, 13.

115 See Emilio Mazza and Gianluca Mori. "Hume's Palimpsest: the Four Endings of the *Dialogues*." In K.W. Williford, ed., *Hume's "Dialogues Concerning Natural Religion": A Philosophical Appraisal*. London and New York: Routledge, 2022 (forthcoming).

116 Norton and Norton. *Hume Library*, 1996, 114.

117 Buckle. *History of Civilization*, 1857, I, 787–788.

118 Hume. *Dialogues*, 12.7, 217–218; Edinburgh, NLS, MS 23162, 87–88; see *SN*, I, chap. 5, 63.

119 Hume. *Dialogues*, 12.7, 218; Edinburgh, NLS, MS 23162, 88. "Inconceivable" is a later addition.

120 Hume. *Dialogues*, 12.7, 218; Edinburgh, NLS, MS 23162, 88; *SN*, I, chap. 5, 56–70.

It has been suggested that the 1776 addition is Hume's "dying testament to posterity";[121] yet it is not the testament that the Parisian *philosophes* were waiting for. It was too little and too late. D'Holbach and his friends thought that the time of subtle insinuations was over; Hume did not think that way. On the contrary, dismissing the dispute as "merely verbal", Philo was ready to sing the traditional Christian and apologetical refrain: the atheist "is only nominally so, and can never possibly be in earnest".[122]

9 Conclusion: Between the "Système" and the "Dialogues"

Like Laurence Sterne's walking stick, Diderot's anecdote has "more handles than one",[123] and has been read in different ways: Hume was not an atheist (certainly not a French atheist), he did not regard himself as an atheist, he was an attenuated deist, he did not admit being an atheist, he was advancing a denial (or suppression) of atheism, he was a concealed atheist, he was surprised, if not perturbed, by d'Holbach's answer.[124] Whatever handle we choose, we should not forget that, like d'Holbach, Hume had a sense of humour. As Sterne would put it, he was always "disposed to make a little merry".[125] Diderot's anecdote has been coherently classified under the bare head of "Humourist Hume".[126]

---

121 M.A. Stewart. *The Dating of Hume's Manuscripts*. In P. Wood, ed., *The Scottish Enlightenment. Essays in Reinterpretation*. Rochester, N.Y.: University of Rochester Press, 2000, 303; see ibid., 308.

122 Hume. *Dialogues*, 12.7, 218; Edinburgh, NLS, MS 23162, 88.

123 Laurence Sterne. *Letters of Laurence Sterne*. Ed. L.P. Curtis. Oxford: Clarendon Press, 1935, 411.

124 See, for example, Mossner. "Hume and the French Men of Letters": 230; Id. *The Life of David Hume*, 483; John C.A. Gaskin. *Hume's Philosophy of Religion*. London: MacMillan, 1988 (2nd ed.), 220–223; David Berman. "The Repressive Denials of Atheism in Britain in the Seventeenth and Eighteenth Centuries." *Proceedings of the Royal Irish Academy. Section C: Archaeology, Celtic Studies, History, Linguistics, Literature* 82C (1982): 211–246; Id. "David Hume and the Suppression of 'Atheism'." *Journal of the History of Philosophy* 21.3 (1983): 375–387; Id. *A History of Atheism in Britain. From Hobbes to Russell*. London and New York: Routledge, 1988, 101–105; Paul Russell. *The Riddle of Hume's* Treatise: *Skepticism, Naturalism and Irreligion*. Oxford & New York: Oxford University Press, 2008, 386–387 note 18; Don Garrett. *Hume*. London and New York: Routledge, 2015, 312–313; Ryu Susato. *Hume's Sceptical Enlightenment*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015, 131.

125 Laurence Sterne. *Original Letters of the Late Reverend Mr. Laurence Sterne, Never Before Published*. Dublin: H. Chamberlaine *et alii*, 1788, XXIII, 126–127.

126 Didier Deleule. "Préface" to D. Hume. *Enquête sur l'entendement humain*. Ed. D. Deleule. Paris: Livre de Poche, 1999, 7–25: 25: "Hume humoriste".

As Raymond Queneau instructs us: "After Hume invented the humour, Hegel did unfreeze the concept".[127]

And we should not forget that in 1763 Hume was the Secretary to the English Ambassador in Paris. During the 40s and the 50s he has been generally accused of being an atheist; during his stay in Paris, he was the object of "a thousand jokes" ("Mr. Hume [...] will be obliged to attend prayers twice a day?");[128] and, which is worse, he was attacked for being an irreligious Scot taking care of the affairs of the British court: "the avowed atheist, *David Hume*, was appointed, with a large salary, to represent the sacred person of our *most religious* King abroad", Wilkes denounces.[129] Even though he acknowledges he used "a few" ("oblique") strokes of deism,[130] Hume did not even want to be called a "deist": "I am no Deist. – I do na style myself so, neither do I desire to be known by that Appellation".[131] Even Sterne knew it ("I will quarrel with Mr. H – e, and call him deist"),[132] and the "Parson", at the Ambassador's table in Paris, provokingly tried to flush the "Infidel" out.[133] How could Hume sit at d'Holbach's table and proclaim: I'm an atheist, a real atheist, and I know many of them? Especially, when he never met a "philosophical" atheist before (Marischal George Keith was only a "downright" atheist).[134] As Joseph Priestley puts it, by

127 Raymond Queneau. *Sally plus intime*. In Id. *Les Œuvres complètes de Sally Mara*. Paris: Gallimard, 1990, 347–360: 350. "Après que Hume eut inventé l'humour, Hegel dégela le concept".

128 *Letters to Henry Fox Lord Holland with a Few Addressed to His Brother Stephen, Earl of Ilchester*. Ed. The Earl of Ilchester. London: Privately Printed for Presentation to the Members of the Rorburghe Club, 1915, 186.

129 John Wilkes. *A Supplement to the Miscellaneous Works of Edward Gibbon, Esq.* [London: s.n., 1796], 5; see J. Wilkes to H. Cotes, 5 June 1764, in *A Complete Collection of the Genuine Papers, Letters, &c. in the Case of John Wilkes, Esq.* Paris [London]: J.W. Imprimeur, 1767, 105.

130 Heiner F. Klemme. "'And Time Does Justice to All The World': Ein unveröffentlichter Brief von David Hume an William Strahan." *Journal of the History of Philosophy* 29.4 (1991): 659; John C.A. Gaskin. "Hume's Attenuated Deism." *Archiv für Geschichte der Philosophie* 65 (1983): 172–173.

131 Caulfeild. *Anecdotes of Hume*, Charlemont MSS, 12 R 7, R.I.A., Dublin, 523.

132 Laurence Sterne. *Letters of the late Rev. Mr. Laurence Sterne, To his most intimate Friends*. London: T. Becket, 1775, 3 vols, II, 117. "Although Lord Hertford is nominal Ambassador at Paris, yet the affairs of our Court are taken care by David Hume, Esq; (the author); and the Rev. Mr. Trail, a Scottish Presbyterian, reads (as well as he can) the Liturgy of our Church, and administers to English subjects there in spirituals" (*London Evening Post*, 13–15 March 1764).

133 Sterne. *Original Letters*, 126–127.

134 Hume is supposed to have said: "One of the men [...] of the greatest honour that I ever knew is my Lord Marischal, who is a downright atheist. I remember him I once hinted something as if I believed in the being of a God, and he would not speak to me for a week" (*Boswell's Edinburgh Journals 1767–1786*. Ed. H.M. Milne. Edinburgh: J. Donald, 2013, 257).

comparing the *Système* and the *Dialogues*, d'Holbach was "much more bold and unreserved" than Hume.[135] As d'Holbach observes, once he has "proved the existence of atheists", in England, where liberty of thought and tolerance reign and knowledge made some progress, "atheists, it is said, are more rare";[136] yet "we can easily find a great number of deists and incredulous people who [...] do not dare to go back to the source and cite the Divinity herself before the tribunal of reason".[137]

On the contrary, in September 1763, before leaving London, thanks to the Ambassador's "great piety", Hume appears "a Person clean and white as the driven Snow";[138] and a few months after his arrival in Paris, he amusingly observes: the Ambassador "has so high a Character for Piety, that his taking me by the hand is a kind of Regeneration to me".[139] Finally, we should not forget that in January 1763, with regard to persecution, he had already remarked: "[Rousseau] has not had the precaution to throw any veil over his sentiments; and as he scorns to dissemble his contempt of established opinions, he could not wonder that all the zealots were in arms against him".[140] Hume probably never abandoned his early conviction that a "secret intimation" of our opinions, the "veiling of them", is far more convenient than their "open declaration", or the "taking off the mask": "one who lashes me with conceal'd strokes of satire, moves not my indignation to such a degree, as if he flatly told me I was a fool and coxcomb; tho' I equally understand his meaning, as if he did".[141] In Paris, with regard to religion, Hume acknowledges: "I wish it were still in my Power to be a Hypocrite in this particular". "I don't believe in atheists, I never saw any", is supposed to have said the same man who allowed that without "an innocent Dissimulation or rather Simulation [...] it is impossible to pass thro the World".[142] Yet, there is another anecdote that depicts Hume's attitude and the way his contemporaries used to see him. It can also tell us something

---

In 1773 Hume remembers that George Keith and Helvétius thought that Frederick II "had learned from the philosophers at Paris to affect a contempt of all religion" and they both thought "they were ascribing to him an excellent quality" (Hume. *Letters*, II, 274).

135 Joseph Priestley. *Letters to a Philosophical Unbeliever. Part I*. Birmingham: Pearson and Rollason for J. Johnson, 1787, 160–161.

136 *SN*, II, chap. 12, 357, note 84. "Les Athées sont, dit-on, plus rares en Angleterre".

137 Ibid., 349. "[O]n trouvera facilement un grand nombre de Déistes ou d'incrédules, qui [...] n'osent point remonter jusqu'à la source et citer la Divinité même au tribunal de la raison".

138 Hume. *Letters*, 1932, I, 393–394.

139 Ibid., 422–423.

140 Ibid., 374.

141 David Hume. *A Treatise of Human Nature*. Ed. L.A. Selby-Bigge; rev. P.H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press, 1978 (2nd ed.), 150–151.

142 Ibid., 439.

about his supposed declarations in Paris, and help us to distinguish his attitude from d'Holbach's. One day, the Earl of Funsborough says, to cut his way shorter, Mr. Hume took it in his head to cross a temporary bridge over a swamp:

> Unfortunately, part of the temporary bridge gave way, and our illustrious philosopher found himself stuck in the mud. On hearing him call aloud for assistance, an old woman hastened to the spot [...] but perceiving who he was, refused giving him any help. – What! cried she, are you not Hume the Atheist? – Oh! no! no! no! returned the philosopher, I am no Atheist; indeed you mistake, good woman, you do indeed! – Let me hear then, returned the other, if you can say your Belief. Mr. Hume accordingly began the words, 'I believe in God, etc.' and finished with so much propriety, that the old woman, convinced of his Christian education, charitably afforded him that relief which otherwise she would have thought it a duty of religion to deny him.[143]

Bibliography

A Complete Collection of the Genuine Papers, Letters, &c. in the Case of John Wilkes, Esq. Paris [London]: J.W. Imprimeur, 1767.

Bacon, Francis. "Of Atheism." In Id. *The Essays, or, Councils Civil and Moral*. London: H. Clark for J. Walthoe et *alii*, 1718, XVI, 41–44.

Baumstark, Maurice. "The End of Empire and the Death of Religion. A Reconsideration of Hume's Later Political Thought." In R. Savage, ed., *Philosophy & Religion in Enlightenment Britain*. Oxford: Oxford University Press, 2012, 232–257.

Barbier, Antoine-Alexandre. *Dictionnaire des ouvrages anonymes et pseudonymes*. Paris: Imprimerie Bibliographique, 1806, 4 vols.

Bayle, Pierre. "Zeno of Elea." In Id. *The Dictionary Historical and Critical of Mr Peter Bayle*. London: J.J. and P. Knapton et alii, 1734 (2nd ed.), 5 vols, V, 615–619.

Bentley, Richard. "The Folly of Atheism, And (what is now called) Deism." In Id. *Eight Sermons Preach'd at the Honourable Robert Boyle's Lecture*. Cambridge: M. Fenner for W. Thurlbourn, 1735 (6th ed.), 1–39.

Berkeley, George. *Alciphron: or, the Minute Philosopher*. London: J. Tonson, 1732, 2 vols.

Berman, David. "David Hume and the Suppression of 'Atheism'." *Journal of the History of Philosophy* 21.3 (1983): 375–387.

143 *The Covent Garden Jester; or, Lady's and Gentleman's Treasure of Wit, Humour, and Amusement*. London: H. Roach, [1780], 29. This version of the anecdote first appeared in the *Westminster Magazine* (1779).

Berman, David. "The Repressive Denials of Atheism in Britain in the Seventeenth and Eighteenth Centuries." *Proceedings of the Royal Irish Academy. Section C: Archaeology, Celtic Studies, History, Linguistics, Literature* 82C (1982), 211–246.

Berman, David. *A History of Atheism in Britain. From Hobbes to Russell*. London and New York: Routledge, 1988.

Blair, Hugh. Letter to David Hume, 29 September 1763, Edinburgh, NLS 23153, 51, ff. 156–157.

Boswell's Edinburgh Journals 1767–1786. Ed. H.M. Milne. Edinburgh: J. Donald, 2013.

Buckle, Henry Thomas. *History of Civilization in England*. London: J. Parker and Son, 1857–1861, 2 vols.

Buckle, Henry Thomas. *History of Civilization in England*. London: Oxford University Press, 1903, 3 vols.

Buckley, Michael J. *At the Origins of Modern Atheism*. New Haven and London: Yale University Press, 1987.

Burton, John Hill. *Life and Correspondence of David Hume*. Edinburgh: W. Tait, 1846, 2 vols.

Catalogue des livres de la bibliotheque de feu M. le Baron d'Holbach. Paris: De Bure, 1789.

Caulfeild, James, Viscount of Charlemont. *Anecdotes of Hume*, Charlemont MSS, 12 R 7, R.I.A., Dublin.

Collins, Anthony. *A Discourse of Free-Thinking, Occasion'd by The Rise and Growth of a Sect call'd Free-Thinkers*. London: s.n., 1713.

Deleule, Didier. "Préface" to D. Hume, *Enquête sur l'entendement humain*. Ed. D. Deleule. Paris: Livre de Poche, 1999, 7–25.

Dedeyan, Charles. *Diderot et la pensée anglaise*. Florence: Olschki, 1987.

Diderot, Denis. *Correspondance V* (*Janvier 1765 – Février 1766*). Ed. G. Roth. Paris: Minuit, 1959.

Diderot, Denis. *De la poësie dramatique*. In Id. *Le père de famille, comédie en cinq Actes, et en Prose, avec un discours sur la poésie dramatique*. Amsterdam: s.n., 1758.

Diderot, Denis. *Correspondance secrète, politique & littéraire, ou Mémoires pour servir à l'histoire des cours, des sociétés & de la littérature en France, depuis la mort de Louis XV*, t. XIII. Londres: J. Adamson, 1787, 182–200.

Diderot, Denis. *Entretien d'un philosophe avec Madame la Duchesse de****. In Id. *Pensées philosophiques, en françois & en italien*. Londres: s.n., 1777, 117–181.

Diderot, Denis. *Pensées philosophiques*. La Haye [Paris]: Aux dépens de la Compagnie [L. Durand], 1746.

Diderot, Denis. *Philosophie morale. Seconde partie. Pensées et réflexions*. In Id. *Philosophie morale, ou Mélange raisonné de principes, pensées et réflexions, par M. S***, &c. Londres* [*Paris*]: s.n., 1751, 209–368.

Diderot, Denis. *Lettres à Sophie Volland*. Ed. A. Babelon. Paris: Gallimard, 1930, 3 vols.

Diderot, Denis. *Mémoires Correspondance et Ouvrages inédits de Diderot. Publiés d'après les manuscrits confiés, en mourant, par l'auteur à Grimm*. Paris: Paulin et A. Mesnier, 1830, 2 vols.

Diderot, Denis. *Salon de 1767. Salon de 1769*. Ed. E.M. Bukdahl *et alii*. In Id. *Œuvres complètes*. Eds. H. Dieckmann and J. Varloot. Vol. XVI. Paris: Hermann, 1990.

Diderot, Denis. *Œuvres complètes de Diderot*. Ed. J. Assézat. Vol. III. Paris: Garnier, 1875.

Diogenes Laertius. "Diogenes." In Id. *Lives of Eminent Philosophers*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, LOEB, 1991, 2 vols, II, 22–85.

Droixhe, Daniel. "Bibliographie matérielle et critique textuelle: à propos de l'édition el 1751 des *Pensées philosophiques* de Diderot." Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie 34 (2003): 200–208.

Garrett, Don. *Hume*. London and New York: Routledge, 2015.

Gaskin, John Charles Addison. "Hume's Attenuated Deism." *Archiv für Geschichte der Philosophie* 65 (1983): 160–173.

Gaskin, John Charles Addison. *Hume's Philosophy of Religion*. London: MacMillan, 1988 (2nd ed.).

Gaspari, Gianmarco, ed., *Viaggio a Parigi e Londra (1766–1767). Carteggio di Pietro e Alessandro Verri*. Milan: Adelphi, 1980.

Gide, André. *Journal 1939–1949. Souvenirs*. Paris: Gallimard, 1954.

Gide, André. *Journal. 1889–1939*. Paris: Gallimard, 1948.

Gordon, Thomas. "A Dialogue between Monsieur Jurieu and a Burgonaster of Rotterdam." *The Independent Whig: or, A Defence of Primitive Christianity*. London: J. Peele, 1736, LVIII–LX, 18–36.

Greig, John Young Thomson. *The Philosophy of David Hume*. New York: Oxford University Press, 1931.

Hervey, John. *Some Remarks on the "Minute" Philosopher*. London: J. Roberts, 1732.

Holbach, Paul-Henri Thiry. *Il buon senso*. Ed. S. Timpanaro. Milan: Garzanti, 1985.

Horne, George. *Letters on Infidelity*. Oxford: Clarendon Press, 1786 (2nd ed.).

Hume, David. *A Treatise of Human Nature*. Ed. L.A. Selby-Bigge; rev. P.H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press, 1978 (2nd ed.).

Hume, David. *Dialogues concerning Natural Religion*. Ed. N.K. Smith. London: T. Nelson, 1947 (2nd ed.).

Hume, David. *Philosophical Essays concerning Human Understanding*. London: A. Millar, 1748.

Hume, David. *The Letters*. Ed. J.Y.T. Greig. Oxford: Clarendon Press 1932, 2 vols.

Hume, David. *Essays and Treatises on Several Subjects*. London: A. Millar/Edinburgh: A. Kincaid and A. Donaldson, 1760, 4 vols.

Hume, David. *Essais moraux et politiques*. Amsterdam: J.H. Schneider, 1764.

Kemp Smith, Norman. "Introduction" to D. Hume. *Dialogues concerning Natural Religion*. Ed. N.K. Smith. London: T. Nelson, 1947 (2nd ed.), 1–75.

Klemme, Heiner F. "'And Time Does Justice to All The World': Ein unveröffentlichter Brief von David Hume an William Strahan." *Journal of the History of Philosophy* 29.4 (1991), 657–664.

Kors, Alan Charles. *D'Holbach's Coterie: An Enlightenment in Paris*. Princeton: Princeton University Press, 1976; reprinted Princeton: Princeton University Press, 2015.

Lanson, Gustave. *Manuel bibliographique de la littérature française moderne. Dix-huitième siècle*. Vol. III. Paris: Hachette, 1911.

Letters of Eminent Persons addressed to David Hume. Edinburgh: W. Blackwood and Sons, 1849.

Letters to Henry Fox Lord Holland with a Few Addressed to His Brother Stephen, Earl of Ilchester. Ed. The Earl of Ilchester. London: Privately Printed for Presentation to the Members of the Rorburghe Club, 1915.

Loyalty Cru, Robert. *Diderot as a disciple of English Thought*. New York: Columbia University Press, 1913.

Mandeville, Bernard. *Free Thoughts on Religion, the Church, and National Happiness*. London: T. Jauncy, 1720.

Mandeville, Bernard. *The Fable of the Bees. Part II*. London: J. Roberts, 1729.

Mazza, Emilio – Mori, Gianluca. "Hume's Palimpsest: the Four Endings of the *Dialogues*." In K.W. Williford, ed., *Hume's "Dialogues Concerning Natural Religion": A Philosophical Appraisal*. London and New York: Routledge, 2022 (forthcoming).

Mazza, Emilio. "The Broken Brake. Hume and the 'proper Office' of religion." *Etica & politica/Ethics & Politics* 20/3 (2018): 261–317.

Mazza, Emilio. "Hume's 'Meek' Philosophy among the Milanese." In *Impressions of Hume*, P.J.K. Kail and M. Frasca-Spada, eds. Oxford: Oxford University Press, 2005, 213–243.

Meister, Jakob Heinrich. *De l'origine des principes religieux*. S.l.: s.n., 1768.

Meister, Jakob Heinrich. "De l'origine des principes religieux." In *Recueil philosophique ou Mêlange de pieces sur la religion & la morale*. Londres [Amsterdam]: [M.-M. Rey], 1770, 2 vols, II, 209–253.

Metz, Rudolf. "Les Amitiés françaises de Hume et le mouvement des idées." *Revue de littérature comparée* 9/4 (1929): 644–713.

Morellet, André. *Mémoires inédits de l'Abbé Morellet*. Paris: Librairie Française de l'Advocat, 1822 (2nd ed.), 2 vols.

Morgan, Thomas. *Physico-Theology: Or, A Philosophico-Moral Disquisition concerning Human Nature, Free Agency, Moral Government, and Divine Providence*. London: T. Cox, 1741.

Mori, Gianluca, *Early Modern Atheism from Spinoza to d'Holbach*, "Oxford University Studies in the Enlightenment" (2021, 5). Liverpool: Liverpool University Press, 2021.

Mossner, Ernest Campbell. "Hume and the French Men of Letters." *Revue internationale de philosophie* 6 (1952): 222–235.

Mossner, Ernest Campbell. *The Life of David Hume*. Oxford: Clarendon Press, 1980 (2nd ed.).

Murray, John, ed., *The Autobiographies of Edward Gibbon*. London: J. Murray, 1896 (2nd ed.).

Naigeon, Jacques-André. "Hume, Philosophie de, (*Histoire de la philosophie moderne*)." In *Encyclopédie méthodique. Philosophie ancienne et moderne*. Paris: Panckoucke, 1791–1792, 2 vols, II, 716a–756a.

Nicolì, Laura. "The Line and the Circle: the *Natural History of Religion* and the French." 45th International Hume Society Conference, Budapest, 23–27 July 2018, unpublished.

Norton, David Fate – Norton, Mary Jane. *The David Hume Library*. Edinburgh: Edinburgh Bibliographical Society, 1996.

Pratt, Samuel Jackson. *An Apology for the Life and Writings of David Hume, Esq*. London: Fielding and Walker, 1777 (2nd ed.).

Pratt, Samuel Jackson. *Supplement to the Life of David Hume Esq. Containing genuine Anecdotes*. London: J. Bew, 1777.

Priestley, Joseph. *Letters to a Philosophical Unbeliever. Part I*. Birmingham: Pearson and Rollason for J. Johnson, 1787 (2nd ed.).

Queneau, Raymond. *Sally plus intime*. In Id. *Les Œuvres complètes de Sally Mara*. Paris: Gallimard, 1990, 347–360.

Recueil philosophique ou Mêlange de pieces sur la religion & la morale. Londres [Amsterdam]: [M.-M. Rey], 1770, 2 vols.

Romilly, Samuel. *Memoirs of the Life of Sir Samuel Romilly, written by Himself*. London: J. Murray, 1840 (2nd ed.), 3 vols.

Romilly, Samuel. *Memoirs of the Life of Sir Samuel Romilly, written by Himself*. London: J. Murray, 1841 (3rd ed.), 2 vols.

Russell, Paul. *The Riddle of Hume's Treatise: Skepticism, Naturalism and Irreligion*. Oxford & New York: Oxford University Press, 2008.

Sandrier, Alain. "D'Holbach et Hume: scepticisme et propagande irréligieuse." *La Lettre clandestine* 15 (2007): 221–239.

Sterne, Laurence. *Letters of Laurence Sterne*. Ed. L.P. Curtis. Oxford: Clarendon Press, 1935.

Sterne, Laurence. *Original Letters of the Late Reverend Mr. Laurence Sterne, Never Before Published*. Dublin: H. Chamberlaine et alii, 1788.

Sterne, Laurence. *Letters of the late Rev. Mr. Laurence Sterne, To his most intimate Friends*. London: T. Becket, 1775, 3 vols.

Stewart, M.A. *The Dating of Hume's Manuscripts*. In P. Wood, ed., *The Scottish Enlightenment. Essays in Reinterpretation*. Rochester, N.Y.: University of Rochester Press, 2000, 267–314.

Susato, Ryu. *Hume's Sceptical Enlightenment*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015.

The Covent Garden Jester; or, Lady's and Gentleman's Treasure of Wit, Humour, and Amusement. London: H. Roach, [1780].

Vercruysse, Jeroom. *Bibliographie descriptive des imprimés du baron d'Holbach. Nouvelle édition revue et augmentée*. Paris: Garnier, 2017 (1 ed. Paris, 1971).

Vercruysse, Jeroom, ed., *Catalogue de tableaux des trois écoles* [...] *formant le Cabinet de M. le Baron d'Holback* [Paris: Le Brun, 1789]. Geneva: Slatkine Reprints, 1979.

W.J. "Letter of [Bishop] G[eorge]. H[orne]., 6 June 1764." *Gentleman's Magazine* 63/2 (1793): 687b–688a.

Walpole, Horace. *Horace Walpole's Correspondence with George Montagu*. Eds. W.S. Lewis and Ralph S. Brown. New Haven: Yale University Press, 1970.

Walpole, Horace. *The Letters of Horace Walpole*. Ed. P. Toynbee. Oxford: Clarendon Press, 1903–1905, 16 vols.

Wilkes, John. *A Supplement to the Miscellaneous Works of Edward Gibbon, Esq*. [London: s.n., 1796].

Wood, James Robert. *Anecdotes of Enlightenment. Human Nature from Locke to Wordsworth*. Charlottesville and London: University of Virginia Press, 2019.

Yoder, Timothy S. *Hume on God. Irony, Deism and Genuine Theism*. London: Continuum, 2008.

11

D'Holbach et Diderot : une amitié plus que philosophique

Paolo Quintili

1 « Le baron et moi … ». Les deux amis et l'« amitié expérimentale »

On pourrait commencer cette reconstruction de la relation d'amitié, basée sur la *Correspondance*, entre Diderot et le baron d'Holbach, « notre Baron », en partant de la fable célèbre de La Fontaine, « Les deux amis ». C'est Diderot lui-même qui l'évoque dans l'une de ses très longues lettres à Sophie Volland (celle du 4 octobre 1767), « chroniques » fidèles de ses séjours au Grandval. Diderot se reconnait bien dans la figure de l'un des deux personnages :

> Deux vrais Amis vivaient au Monomotapa :
> L'un ne possédait rien qui n'appartînt à l'autre :
> Les amis de ce pays-là
> Valent bien, dit-on, ceux du nôtre.
> Une nuit que chacun s'occupait au sommeil,
> Et mettait à profit l'absence du soleil,
> Un de nos deux Amis sort du lit en alarme ;
> Il court chez son intime, éveille les Valets :
> Morphée avait touché le seuil de ce palais.
> L'Ami couché s'étonne, il prend sa bourse, il s'arme ;
> Vient trouver l'autre, et dit : Il vous arrive peu
> De courir quand on dort ; vous me paraissiez homme
> À mieux user du temps destiné pour le somme :
> N'auriez-vous point perdu tout votre argent au jeu ?
> En voici. S'il vous est venu quelque querelle,
> J'ai mon épée, allons. Vous ennuyez-vous point
> De coucher toujours seul ? Une esclave assez belle
> Était à mes côtés : voulez-vous qu'on l'appelle ?
> Non, dit l'ami, ce n'est ni l'un ni l'autre point :
> Je vous rends grâce de ce zèle.
> Vous m'êtes en dormant un peu triste apparu ;
> J'ai craint qu'il ne fût vrai, je suis vite accouru.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2022 | DOI:10.1163/9789004516847_013

Ce maudit songe en est la cause.
Qui d'eux aimait le mieux ? Que t'en semble, lecteur ?
Cette difficulté vaut bien qu'on la propose.
Qu'un ami véritable est une douce chose.
Il cherche vos besoins au fond de votre cœur ;
Il vous épargne la pudeur
De les lui découvrir vous-même.
Un songe, un rien, tout lui fait peur
Quand il s'agit de ce qu'il aime[1].

Diderot confesse à Sophie, dans cette même lettre d'octobre 1767 : « j'étais du Monomotapa »[2] en ajoutant qu'au Grandval, là, « je voulus qu'on sortît de son lit, sur l'inquiétude seule que peut-être je ne reposais pas dans le mien, et que l'on y plaçât son esclave, si j'y étais mal couché seul »[3]. En effet, l'amitié entre les deux hommes y était dissymétrique. Trop de différences : sociales, économiques, caractérielles, et d'engagements réciproques, dans un travail néanmoins commun de diffusion des idées des Lumières. La figure du baron d'Holbach, avec celle de sa deuxième femme, « la baronne » Charlotte-Suzanne d'Aine (1733–1815), dans la *Correspondance* de Diderot, sont sans contexte les plus importantes, même en termes de nombre de citations, après évidemment celles de Sophie et de Melchior Grimm. Il ne s'agissait pas d'une simple « amitié philosophique », fondée sur des intérêts intellectuels partagés. Diderot était le « premier ami » de la fable, celui qui se réveille au milieu de la nuit, pris du souci pour les tracasseries de « son » baron, homme de caractère difficile, sombre et parfois « despotique ».

Le philosophe est toujours là, au Grandval, ou à la « Synagogue » de la rue Royale, en qualité d'« homme de chambre », pour ainsi dire, pour apaiser les tensions provoqués par le maître. Il y a une page exemplaire de ces « chroniques du Grandval », d'où émerge, claire, la figure de cette amitié, dans une lettre écrite quelques jours seulement avant celle des « deux amis », le 24 septembre 1767 :

1 Jean de La Fontaine. *Œuvres complètes*. Vol. I : *Fables, contes et nouvelles*. Éd. J.-P. Collinet. Paris : Gallimard, 1991, Livre VIII, Fable 11, 309–310.

2 Lieu qui restait à demi fabuleux, d'un Empire africain conquis par les Portugais au XVI^e^ siècle, situé sur le long du canal de Mozambique et sur les rives du Zambèze. Diderot l'avait déjà utilisé pour situer la première édition des *Bijoux indiscrets* (« Au Monomotapa ») en 1747.

3 Denis Diderot. *Correspondance*. Éd. L. Versini. Paris : Laffont, 1997, 781.

> C'est donc le Grandval que j'habite à présent, et qui me gardera jusqu'à la fin du mois. Il était temps que j'y arrivasse au secours de la femme, de la belle-mère, des enfants, de l'instituteur, tous excédés de la mauvaise humeur de notre baron que je crois condamné au malheur, au milieu de toutes les choses qui suffiraient au bonheur de dix autres. Je lis ses ouvrages. Je le promène. Je le secoue ; il va bien. Nos journées ici se ressemblent toutes. Nous nous levons de bon matin. Nous déjeunons gaiement. Nous travaillons. Nous dînons ferme et longtemps ; nous digérons en plaisantant sur de grands canapés. Nous faisons deux ou trois tours d'un passe-dix ruineux. Nous prenons nos bâtons, et nous faisons des promenades immenses. De retour, nous nous mettons tous en bonnet de nuit. Kohaut et la baronne prennent leurs luths ; ou nous prenons des cartes. Le souper sonne. Nous soupons, car il faut souper sous peine de déplaire à la maîtresse de la maison. Après souper nous causons ; et cette causerie nous mène quelquefois fort loin. Nous nous couchons dans des lits si bons qu'on n'y saurait dormir, et le lendemain nous recommençons[4].

Diderot ajoute ensuite, en concluant : « Je me hâte d'expédier le reste des manuscrits du baron pour me mettre à la besogne de Grimm, dont j'ai apporté tous les matériaux »[5]. En plusieurs endroits Diderot avoue d'être en train de lire les manuscrits du baron[6], ou de faire « la besogne du baron »[7]. Ailleurs il affirmera même que « tout mon temps au Grandval s'en va à blanchir les chiffons sales du baron »[8] – juste avant la publication du *Système de la nature*, ce qui fait penser à une correction ou au moins une révision/relecture du manuscrit du *Système*[9] – et il affirme ailleurs de s'occuper à plein temps de la « boulangerie d'Holbach », manière plaisante de faire allusion aux travaux communs autours

4 Ibid., 769.

5 Ibid.

6 Ibid., le 24 septembre 1767.

7 Ibid., 771, même date : « Tout à travers de la besogne du baron, j'ai clandestinement entamé la mienne ; Grimm est ruiné si cela continue. Le seul tableau de Doyen m'a fourni quinze à seize pages ».

8 Ibid., 990, le 2 novembre 1769.

9 Cf. Pascale Pellerin. « Diderot et l'appel à la postérité : une certaine relation à l'œuvre ». *Recherches sur Diderot et sur l'*Encyclopédie 35 (2003), affirme : « Il est certain que Diderot a collaboré activement à la rédaction du *Système de la Nature* paru en 1770 dont le *Bon sens* constitue une sorte de condensé deux ans plus tard. Il a rédigé le dernier chapitre du *Système*, et, dans la *Réfutation d'Helvétius*, il se pose en tant que lecteur qui défend son *œuvre* » (29) ; mais par ailleurs Diderot, dans sa *Correspondance*, ne montre pas du tout un « sentiment de dégoût pour les publications de d'Holbach », à l'exception du *Système* et du *Bon sens*, comme l'auteure le prétend.

des ouvrages posthumes de l'ami Nicolas-Antoine Boulanger (1722–1759), sur lesquels on reviendra plus haut.

Si l'on regarde de plus près la *Correspondance* du philosophe, entre 1759 et 1770, au moins pendant une douzaine d'années, Diderot est littéralement « au service », non seulement intellectuel, du baron d'Holbach. La leur est ce que j'appellerais une « *amitié expérimentale* ». Diderot accepte toujours d'aider « son » baron, car cet homme lui offre un sujet d'observation privilégié, permanent, pour étudier une morale « matérialiste » en situation. Toute la *Correspondance*, on pourrait dire, est d'ailleurs un manuel de morale expérimentale en situation, surtout les lettres à Sophie Volland, où Diderot *parle vrai* et étudie les hommes et les femmes avec qui il est en relation, en en fournissant à son amie un tableau vivant.

Cette morale est *matérialiste* au sens qu'elle s'intéresse de tous ces aspects pratiques de la vie humaine où le philosophe peut saisir le côté *passif*, réceptif, du comportement des hommes et des femmes. La morale matérialiste en situation de Diderot est par définition une morale *hétéronome*. Les hommes dépendent impérieusement l'un de l'autre (et à la fois de leur « nature » et des conditions extérieures). Il n'y a presque jamais, en aucun cas, dans leur agir commun, une *autonomie* de la morale (des maximes, des critères, des propos) qui les conduit, par rapport à ces conditionnements extérieurs, surtout là où les relations sociales, avec l'empreinte du « caractère », de la « molécule » propre de chacun, semblent faire tout. Le Diderot de la *Correspondance* est sans doute plus proche d'Helvétius et de sa morale sociale – qui sera bientôt critiquée dans la *Réfutation* du livre *De l'Homme* – que de la sienne et de celle (plus proche) du baron, fondées sur une biologie du caractère.

Par exemple, d'où vient ce caractère dur et hargneux du noble ami et, en philosophie, quelle est l'origine de ce *pessimisme* radical qui caractérise son anthropologie matérialiste ? Il y a un épisode de la vie du baron qui marqua en profondeur son existence et sa suite : la mort prématurée de sa jeune première épouse, Basile-Geneviève d'Aine, décédée très jeune, à 25 ans, le 27 août 1754, après cinq années du mariage le plus heureux (ils s'étaient mariés en 1750). Dans une lettre à Damilaville, du 19 octobre 1760, au Grandval, Diderot donne attestation d'avoir participé à ce deuil de son ami :

> Je disais au baron, qui avait perdu sa première femme et qui avait pris la vie en déplaisance : « Eh ! mon ami, vous avez un excellent moyen de vous réconcilier avec elle. Vous êtes riche, faites du bien, et vous verrez combien le soir vous serez content de votre journée ». Je ne sais s'il suivit mon avis, mais ce qu'il y a de sûr, c'est qu'il était bon. […]. La philosophie doit arriver avec le mauvais temps. C'est son moment. Hâtez notre

> Boulanger. Faites-vous un plaisir de m'écrire. Faites-vous un autre de recevoir les lettres de celle que j'aime, de me les faire passer et de m'envoyer les siennes[10].

Damilaville était en train d'écrire l'article VINGTIÈME pour l'*Encyclopédie*, en le signant sous le faux nom de Nicolas-Antoine Boulanger, décédé récemment et dont Diderot et d'Holbach, dans leur « boulangerie » du Grandval, comme ils l'appelaient, allaient publier les œuvres posthumes, depuis 1761. Il s'agit d'abord des *Recherches sur l'origine du despotisme oriental* (Genève, 1761), pour lesquelles Diderot écrivit vraisemblablement aussi une *Épître* dédicatoire, intitulée *Lettre de l'auteur à M.****; et ensuite le plus célèbre *L'Antiquité dévoilée par ses usages, ou Examen critique des principales opinions, cérémonies & institutions religieuses et politiques des différents peuples de la Terre* (Amsterdam, 1766), accompagnée par l'*Extrait d'une lettre écrite à l'éditeur sur la vie et les ouvrages de Boulanger*, court éloge nécrologique mis en tête de l'édition par Diderot[11]. Le baron ne suivit pas l'avis de son ami (« vous êtes riche faites du bien … ») mais il tira une leçon philosophique de sa tragédie familiale et personnelle. Dix années après la mort de la première femme de d'Holbach, en effet, un témoignage très éloquent est celui que fournit Alessandro Verri, en voyage à Paris et à Londres, dans une lettre à son frère Pietro, le 27 novembre 1766. Il affirme :

> On m'a dit que l'origine du système philosophique du Baron et de son acharnement pour le soutenir vient tout d'abord du fait d'avoir vu sa première femme mourir parmi les souffrances les plus atroces et dans les horreurs d'une éternité de tourments […] Dès lors il est devenu un athéiste très furieux …[12].

Comme a été bien observé par Sebastiano Timpanaro, qui a préparé une excellente édition italienne du *Bon sens* (1985), « un deuil peut conduire un homme

---

10 Diderot. *Correspondance*, 264–265. Diderot va évoquer cet épisode-clé dans une autre lettre à Sophie du 25 juillet 1762 (ibid., 392–393).

11 Cf. Paolo Quintili. *Sur la vie et les ouvrages de Boulanger*. In R. Mortier et R. Trousson, éd., *Dictionnaire de Diderot*. Paris : Honoré Champion, 1999, 504–505 : « Mi vien detto che l'origine del sistema filosofico del Barone e del suo calore in sostenerlo venga originalmente dall'aver veduto morire la prima sua moglie fra la più terribile contradizione (?) e fra gli orrori di un'eternità di tormenti […] D'allora in poi è divenuto ateista furiosissimo … ». Nous traduisons.

12 Gianmarco Gaspari, ed., *Viaggio a Parigi e Londra* (*1766–1767*). *Carteggio di Pietro e Alessandro Verri*. Milan : Adelphi, 1980, 120–121, cit. in Sebastiano Timpanaro. « Introduzione » à P.-H. Th. d'Holbach. *Il buon senso*. Éd. S. Timpanaro. Milan : Garzanti, 1985, IX.

à la religion (c'est, comme l'on sait, le cas le plus fréquent), mais il peut aussi le pousser à la rébellion »[13]. Le témoignage de Verri est bien fiable, car il lui venait du cercle des amis plus intimes du baron et de la *Correspondance* de Diderot lui-même. Les caractères de l'athéisme de d'Holbach montrent les traits typiques de cette « rébellion » contre une puissance despotique et arbitraire ; contre un être, Dieu, que tout en n'existant pas, gagne une sorte d'existence de deuxième degré dans l'esprit des hommes pusillanimes, qui se plient devant cette autorité métaphysique (inventée) cruelle, farouche, tyrannique et, en dernière instance, haïssable. C'est l'image d'une « Providence cruelle »[14], celle qui ressortit de l'*anti-théodicée* au cœur de l'athéisme du baron, et c'est son noyau essentiel.

2 Le pessimisme anthropologique du baron et la question de l'histoire

Diderot aussi donne témoignage de ce trait de caractère du baron, lorsqu'il s'agit d'évoquer les conversations philosophiques les plus marquantes. Un premier cas est celui qui concerne la lecture et l'utilisation de l'histoire. Quelle « morale » ou quelle philosophie peut-on en tirer ? Diderot écrit à Sophie, du Grandval, le 1er novembre 1760 :

> Le baron se tue de lire l'histoire qui ne sert qu'à lui gâter l'esprit et à lui aigrir le cœur. Il n'en retient que les atrocités de l'homme et de la nature. Il y apprend à mépriser et à haïr de plus en plus ses semblables. Y rencontre-t-il quelques pages noires à faire trembler, il a une joie secrète de m'en régaler. Il est sûr que si tout ressemblait à ce qu'il m'en montre, on n'y tiendrait pas. Je ne suis pas violent, en bien ! je me suis surpris en parcourant certains règnes, le cœur gonflé de fureur et jouant du poignard à ravir[15].

13 Ibid.

14 Emanuele Narducci. *La Provvidenza crudele*. Pisa : Giardini, 1979, cit. in Timpanaro. « Introduzione » à d'Holbach. *Il buon senso*, LII, où Timpanaro fait référence à l'image d'une « Natura matrigna » (*Nature marâtre*), mauvaise-mère qui régit le destin des hommes, comme une image répandue dans la littérature de la deuxième moitié du XVIIIe siècle, en Italie par exemple chez Ugo Foscolo et Giacomo Leopardi.

15 Diderot. *Correspondance*, 295–296. Diderot revient plusieurs fois sur l'argument du pessimisme historique du baron dans sa *Correspondance*, comme on le verra plus loin.

L'« histoire » dont il s'agit est le livre collectif intitulé *An Universal History, from the earliest account of time to the present, compiled from original authors*, publiée à Londres de 1736 à 1765 dans le format in-folio (23 volumes) et de 1747 à 1766 dans le format in-8° (65 volumes), ouvrage anglais que d'Holbach possédait et qu'il tenait sur la cheminée[16]. « Il m'arriva, il y a quelques jours », affirme Diderot, « une chose qui me remplit l'âme d'amertume. C'était avant dîner. Je pris sur la cheminée un volume de l'*Histoire universelle* et, à l'ouverture du livre, je lus cent forfaits horribles en moins de vingt pages. Et le baron me disait ironiquement 'Voilà le sublime de la nature, le beau inné de l'espèce humaine' »[17].

L'argument de la querelle sur l'histoire entre les deux roule autour de la question de la *nature humaine* : est-elle bonne ou est-elle méchante ? Diderot au début de la discussion se montre optimiste, et dénonce dans sa lettre à Sophie le pessimisme farouche du baron. Il lui lance même un défi :

> Ô les hommes, les hommes ! […] je m'y perds. Je me cacherai dans un trou. Je ne sortirais plus ; ou à la rencontre de mes connaissances, j'entrerais dans une allée et je fermerais la porte sur moi. Au nom de l'honnêteté, mon visage se décomposerait et la sueur me coulerait le long du visage. Je vois tout cela, et je romps encore des lances en faveur de l'espèce humaine. J'ai défié le baron de me trouver dans l'histoire un scélérat si parfaitement heureux qu'il ait été, dont la vie ne m'offrit les plus fortes présomptions d'un malheur proportionné à sa méchanceté ; et un homme de bien, si parfaitement malheureux qu'il ait été, dont la vie ne m'offrit les plus fortes présomptions d'un bonheur proportionné à sa bonté. Chère amie, la belle tâche que l'histoire inconnue et secrète de ces deux hommes ! Si je la remplissais à mon gré, la grande question du bonheur et de la vertu serait bien avancée. Il faudra voir[18].

Dans ce rapprochement, comme le note bien Laurent Versini[19], on pourrait déjà voir le premier germe de l'entreprise de la maturité, l'*Essai sur les règnes de Claude et de Néron et sur les mœurs et les écrits de Sénèque le philosophe* (1782),

16 Une excellente reconstruction de ces lectures et des arguments de débat entre les deux philosophe est celle de Gianluigi Goggi. « Diderot, d'Holbach et l'*Universal History* dans la *Correspondance* ». *Recherches sur Diderot et sur l'*Encyclopédie [En ligne] 42 (avril 2007), mis en ligne le 30 avril 2010, consulté le 3 mai 2019. URL : http://rde.revues.org/2383 ; DOI : 10.4000/rde.2383.

17 Diderot. *Correspondance*, 285, lettre à Sophie du 26 octobre 1760, au Grandval.

18 Ibid., 284–285.

19 « Introduction » à Diderot. *Correspondance*, II–XI.

où Diderot rapprochera les figures historiques du méchant tyran Néron et du vertueux philosophe Sénèque, celui-ci contraint au suicide par l'empereur, mais réellement heureux dans sa vie grâce à sa philosophie. Cependant, deux jours seulement après cette lettre du défi, Diderot en lisant plus soigneusement l'*Histoire universelle* était déjà tombé sur le cas historique des Schah de Perse, Soliman et, plus en particulier, Séfi 1er, qui s'était distingué pour ses atrocités inhumaines, « contre nature ». Le philosophe, le 28 octobre 1760, relate à Sophie cette fois-ci un contre-défi qui lui avait été lancé par le baron lui-même, duquel le Philosophe semble en sortir vaincu :

> Le baron m'appela hier à côté de lui. « Tenez, me dit-il, asseyez-vous là et lisez ; voilà encore un exemple frappant de la sublimité morale de la nature humaine ». Je m'assis. Je pris le livre, et je lus : « Shah Séfi 1er de Perse aimait beaucoup à s'entretenir avec une de ses parentes [...]. Un jour cette femme dit en plaisantant à Séfi : 'Seigneur, vous ne vous pressez guère d'avoir des enfants. Savez-vous qu'à force de différer, vous pourriez bien mettre la couronne sur la tête d'un de mes petits-fils ?'. La bête féroce se lève, se renferme dans son palais, appelle les trois enfants de cette femme et leur fait couper la tête à tous trois. Le lendemain, il invite la mère à dîner et lui fait servir dans un plat couvert la tête de ses enfants ». Et moi, je jette le livre ; et vous mon amie, ne jetez pas ma lettre. Et puis le baron se met à rire : « Et le beau moral ? et la dignité de la nature humaine ? » etc.[20].

Un an après ce double défi Diderot semble finalement prendre le parti du baron, dans la longue lettre à Sophie du 28 septembre 1761 :

> J'ai lu en même temps un peu d'histoire. Je ne suis plus surpris de l'impression que l'histoire fait sur le baron. Elle a produit le même effet sur moi. Il n'y a pas un homme de bien sur mille scélérats, et l'homme de bien est presque toujours victime. Vous exterminiez en lisant *Clarisse* ; moi, j'exterminais de mon côté en lisant les guerres civiles de Naples, sous Henri de Lorraine, duc de Guise. Il n'y avait guère de jour que cet homme vertueux ne fît couper la tête et pendre par le pied. J'étais bien plus sévère que lui. Combien de têtes et de pieds qu'il épargnait et que je faisais sauter et percer ! En vérité je crois que le fruit de l'histoire bien lue est d'inspirer la haine, le mépris et la méfiance avec la cruauté[21].

20 Diderot. *Correspondance*, 290.
21 Ibid., 356.

Un deuxième cas de morale matérialiste, disputée en situation, concerne la question de l'origine du « gouvernement sacerdotale » ou « le joug (le despotisme) de l'ecclésiastique » (vrai cauchemar des philosophes), inspirée par le travail commun autour du livre posthume de Boulanger, *Recherches sur l'origine du despotisme oriental*. Diderot y avait rédigé une « épître dédicatoire » anonyme, (de sa plume, suivant l'attribution plus plausible : Voltaire et Franco Venturi[22]), adressée à Helvétius. Sur ce point l'accord est complet, Diderot reproduit pour ainsi dire mot à mot, pour Sophie, les moments d'un dialogue à une voix, où les interlocuteurs sont les mêmes membres de la coterie holbachique : le Père Hoop, Madame d'Aine, Le Roy, le baron et Diderot. L'ami écossais de d'Holbach John Hope (né en 1725), originaire d'Édimbourg, surnommé ironiquement « le père » pour son athéisme déclaré et sa maigreur, sollicité par le baron, soutint qu'« il y a eu un moment où il n'a tenu à rien que l'Europe ne vît un jour le souverain pontificat et la royauté réunis dans la même personne, et ne soit retombé sous le gouvernement sacerdotal. – Quand, et comment cela ? – Ce fut lorsqu'on délibéra [au Concile de Trente] si l'on permettrait ou non aux prêtres de se marier »[23]. C'est la lettre à Sophie du 14–15 octobre 1760, qui donne corps, sous forme de dialogue, à ce cauchemar collectif qui hante Diderot dans l'*Encyclopédie* aussi, le despotisme sacerdotal :

> Le souverain ordonné eût fait ordonner son fils. Les princes du sang se seraient fait ordonner eux et leurs enfants ; la nation divisée en deux classes : l'une noble et sacerdotale, qui aurait rempli les fonctions importantes de la société et qui aurait attiré vers elle le respect que l'on doit à la dignité, à la naissance, et aux talents. L'autre imbécile, stupide, esclave, avilie, qui aurait été condamnée aux travaux mécaniques, et que la double autorité des lois et de la superstition aurait tenue sans cesse courbée sous le joug[24].

La conversation à plusieurs voix aboutit à une conclusion autour de laquelle tous conviennent : « Le gouvernement sacerdotal est le pire de tous »[25]. Les exemples de ce monstre politique et les blagues qui enjouent la conversations sont nombreux, faisant écho à l'article BRAMINES de l'*Encyclopédie*, qui décrit

22 Cf. Franco Venturi. *L'antichità svelata e l'idea del progresso in N.A. Boulanger* (*1722–1759*). Bari : Laterza, 1947 ; Id. « Postille inedite ad alcune opere di N.-A. Boulanger e del barone d'Holbach ». *Studi francesi* 2 (1958) : 233 ; Paul Sadrin. *Nicolas-Antoine Boulanger* (*1722–1759*) *ou avant nous le déluge*. Oxford : Voltaire Foundation, 1986.

23 Diderot. *Correspondance*, 251.

24 Ibid., 252.

25 Ibid., 253.

les coutumes de certains « cénobites » en Asie, qui se promènent dans les rue tous nus, en sonnant une clochette : « et les femmes de tout état accourent en foule autour d'eux, se prosternent à leurs pieds et leur baisent dévotieusement cette partie du corps que l'honnêteté ne permet pas de nommer »[26].

3 L'ambiguïté de caractère du baron et le problème de la fidélité de Diderot

Le tableau libertin des entretiens dont Diderot rend compte dans ses « chroniques » à Sophie est la règle de la conduite ordinaire des convives chez d'Holbach. Malgré son pessimisme historique et anthropologique, dans les moments les meilleurs le baron est présenté par Diderot comme un être admirable, « un satyre » qui sait rendre heureux ses hôtes. C'est l'image que Diderot présente à Sophie dans sa première lettre du Grandval qui nous soit restée, le 11 mai 1759 ; une image qui semble contredire le jugement plus tardif de dix ans après :

> Notre baron, le nôtre, fut d'une folie sans égal. Il y a de l'originalité dans le ton et dans les idées. Imaginez un satyre gai, piquant, indécent et nerveux, au milieu d'un groupe de figures chastes, molles et délicates. Tel il était entre nous. Il n'aurait ni embarrassé ni offensé ma Sophie, parce que ma Sophie est homme et femme, quand il lui plaît. […]. Nous nous entretînmes d'arts, de poésie, de philosophie et d'amour ; de la grandeur et de la vanité de nos entreprises ; du sentiment ou du ver de l'immortalité ; des hommes, des dieux et des rois ; de l'espace et du temps ; de la mort et de la vie. C'était un concert au milieu duquel le mot dissonant de notre baron se faisait toujours distinguer …[27]

Ce mot : « notre baron », est significatif. Diderot se sentira lié à la personne de d'Holbach pendant toute sa vie, par une liaison de reconnaissance, d'admiration et d'affect à la fois, qui durera par-delà les situation contingentes de la vie des individus. Cette liaison morale-expérimentale faisait de son amitié avec le baron comme une sorte de *destination personnelle*, vouée à apprendre de plus en plus sur la nature des hommes, à travers cette relation humaine particulière, indépendamment des brouilles et des tensions, très fréquentes d'ailleurs

26 Ibid.
27 Ibid., 97.

à l'intérieur de la coterie[28]. Par exemple, un moment de tension très fort, proche de la rupture personnelle, fut l'épisode de jalousie de Madame d'Epinay à l'égard de la baronne d'Holbach, qui aurait été courtisée par son amant officiel, Melchior Grimm, à l'insu même du baron. L'affaire déferla en juillet 1762 et traina pendant à peu près trois mois : « Comment la querelle de ces deux femmes s'est terminée ? Est-ce que vous ne le savez pas ? On se revoit, on s'accueille ; on se fête, on s'embrasse, sans s'estimer et sans s'aimer ». Diderot est finalement conscient et, en même temps, dérouté par l'ambiguïté morale du baron et peine à s'en faire une raison propre et personnelle. Il communique à Sophie, du Grandval, le 1er novembre 1760 :

> Concevez-vous, mon amie, comment celui qui a le cœur excellent, l'esprit bon, à qui on ne peut sans injustice refuser aucune des qualités essentielles, et dont on remarque la bienfaisance et la générosité dans toutes les grandes occasions, se détermine de but en blanc à rendre la vie fâcheuse à sa belle-mère, à sa femme, à ses amis, à ses domestiques, à tout ce qui l'environne ? Comment se fait-il qu'on ait alternativement le procédé délicat et grossier ? qu'on déteste l'homme, et qu'on éprouve du plaisir à soulager sa misère ? qu'on paraisse n'avoir dans la tête aucun principe arrêté, et qu'on montre quelquefois le discernement le plus fin et le plus sûr dans les choses de goût et le tact le plus exquis dans celles de sentiment ? […] Tel est notre pauvre baron. Je le crois perdu sans ressources. Ses mauvais moments étaient à peu près compensés par les bons ; mais les premiers commencent à l'emporter de beaucoup. Je crains qu'incessamment tout le monde ne s'éloigne de lui et qu'il ne reste seul ; *avec moi, s'entend. J'y ai pensé et mon parti est pris*. J'aimerais mieux souffrir que de m'exposer au soupçon d'ingratitude. Les ruptures font toujours un mauvais effet dans le monde ; et puis l'inconvénient des services acceptés, c'est qu'avec une âme bien née, on ne sait jamais quand on est quitte à quitte. *Que faire de cet homme-là ? …*[29].

Cette dernière question hantera Diderot pour le reste de ses jours, dans son amitié avec « son » baron[30]. Il tiendra parole à ses engagements de ne le pas

28 Ibid., 435, lettre à Sophie du 12 septembre 1762.

29 Ibid., 293 (mes italiques).

30 Ibid., 297, le 3 novembre 1760 : « Nous avons eu, le baron et moi, deux moments fort doux : l'un en nous retrouvant, quand j'arrivai au Grandval, l'autre en nous séparant aujourd'hui. Il avait, ces deux jours-là, l'air touché : la première fois de plaisir, la seconde fois de peine. C'est qu'on n'entend rien à ce maudit homme-là. C'est qu'il faut le garder et le plaindre. Il est la première victime de ses défauts ».

laisser seul. Il réitère sa considération sur le caractère moral du baron deux ans après, toujours au Grandval, dans une autre « chronique » à Sophie, le 25 juillet 1762, pendant la querelle entre Mme d'Épinay et la baronne d'Holbach. Là, il semble hésiter dans sa promesse de fidélité, en évoquant son avis adressé au baron à l'occasion de la perte de sa première femme :

> Il est sûr que ce baron [*qui manifestait sa jalousie de façon très fâcheuse envers sa femme*, n.d.r.] ne sent pas la valeur d'un ami. Je prédis qu'un jour cet homme sera seul ! Quelle vieillesse, quelle triste vieillesse l'attend ! Que je plaindrai ceux qui ne pourront s'éloigner de lui. Uranie, qu'en dites-vous ? j'ai de la peine à croire qu'on soit bien fait pour l'amitié quand on n'est point fait pour la tendresse. Sait-on aimer un homme quand on ne sait pas connaître la misérable condition des femmes, et prendre sur soi les soins si délicats et si doux d'en consoler une au moins ? [*sa propre femme*, n.d.r.]. Le baron pèche par quelque endroit du fond. Son cœur n'a pas assez de tenue. Je ne sais si la richesse ne l'a pas un peu gâté. Il n'a de la bonté que dans la tête. Pour faire le bien, il faut qu'il s'argumente. Ce n'est pas un besoin qu'il sente. [...] Vous pensez juste : il ne suffit pas de faire le bien, il faut encore le bien faire. Continuez à soulager les malheureux ; c'est le vrai moyen de vous consoler de mon absence. Je disais au baron lorsqu'il perdit sa première femme et qu'il croyait qu'il n'y avait plus de bonheur pour lui dans la vie : « Sortez de chez vous, courez après les malheureux, soulagez-les, et vous vous plaindrez après de votre sort, si vous l'osez »[31].

Mais Diderot reviendra plusieurs fois au Grandval, comme ami et homme de la famille prêt à « faire du bien » pour les intérêts des époux d'Holbach et même à mettre la paix dans les disputes, et il continue ; encore en novembre 1770, il était en train de quitter le château, « dont les habitants auraient certainement été malheureux comme des chiens (non pas les chiens de Mme d'Aine), si, par le temps qu'il fait je les avais abandonné à la discrétion du maître de la maison ... Mais il m'apporte le soir ses chiffons ; le matin, il vient voir si je m'en suis occupé ; nous en causons et d'autres choses »[32]. Diderot n'hésite pas à avouer : « J'ai travaillé comme un forçat »[33]. Et non seulement, le philosophe jouera le rôle de l'arbitre de paix, d'une façon très émouvante, suivant le récit qu'il en fait à Sophie Volland :

---

31 Ibid., 392–393.

32 Ibid., 1044, à Friedrich Melchior Grimm, le 10 novembre 1770.

33 Ibid., 1045.

> Quelques jours après la Saint-Denis, je suis parti pour le Grandval, où j'ai apporté une besogne immense et où j'en ai trouvé de la bien plus difficile à faire. J'ai commencé par celle sur laquelle je ne comptais pas. Je suis arrivé tout à temps pour calmer un orage épouvantable qui s'était élevé ici entre la femme, le mari, la belle-mère, le gendre, le père, les enfants, le musicien Kohaut. J'ai remis la paix. Tout est bien ; aussi bien que jamais. Je reste, de peur que mon ouvrage ne se réduise à rien. Je calme l'époux. J'étaie la mère et la belle-mère. J'épargne des scènes fâcheuses aux enfants, et il est impossible que l'on ne soit heureux où l'on fait le bien[34].

Cependant, Diderot n'arrive pas à tenir longtemps. Deux ans après cet orage apaisé, le philosophe envoie au diable son ami le baron, exaspéré de ses procédés durs et irrespectueux ; et il en fait part à Grimm, pour s'en défouler :

> Monsieur le baron, allez au diable, avec toute votre morale sérieuse, et toute votre apologie. Je ne suis pas encore assez idiot pour ne pas savoir tout ce que vous me dites là. Restez ce que vous êtes ; j'aurais bien de la peine à vous refaire mieux ; mais laissez-moi ce que je suis ; et puisque vous avez un cœur qui n'est pas toujours tel que vous le désireriez, sans que vous preniez pour cela le parti de l'arracher, gardez-moi, gardez-le comme nature vous l'a donné[35].

Le dernier mot sur d'Holbach dans la *Correspondance* se trouve dans une lettre à Madame Angelique Vandeul, la fille de Diderot, le 28 juillet 1781 : « Le baron s'en est allé a Contrexéville [*pour se faire soigner de sa goutte*] sans me dire un mot. Grimm en a fait autant … »[36]. Malgré tous ses efforts, l'amitié entre Diderot et d'Holbach s'estompe, peu à peu, à partir justement de 1772 et surtout après le voyage de Diderot en Russie de 1773–1774. Sa dernière lettre du Grandval – et son dernier passage chez le baron – remonte au 13 ou 14 octobre 1776 (pendant un séjour d'un mois chez les d'Holbach), adressée cette fois-ci à Grimm, qui était parti, lui aussi, pour Saint Pétersbourg. Diderot y craint de « perdre le baron », à cause de sa santé maladive et de ses « crises néphrétiques »[37].

L'amitié et la collaboration intellectuelle entre le baron et Diderot telle qu'elle ressortit de la *Correspondance*, néanmoins, prend sans doute une forme qui était courante dans la République des Lettres clandestines. Tant de titres

34 Ibid., 1043, à Sophie Volland, le 2 novembre 1770.
35 Ibid., 1110, le 14 mai 1772.
36 Ibid., 1317.
37 Ibid., 1276–1281.

mentionnés par Diderot et dont il parle toujours à Sophie[38], font retentir des « harmonies matérialistes » qui n'étaient, à proprement parler, la « propriété » intellectuelle ni de l'un, ni de l'autre exclusivement, mais plutôt des deux à la fois. Sous cette lumière l'œuvre de d'Holbach et (corrélativement) celle de Diderot entre 1759 et 1770 se montrent comme étant les derniers produits, les plus matures, de la grande tradition de la littérature hétérodoxe matérialiste, libertine et clandestine, de l'époque des Lumières.

On peut prendre comme exemple paradigmatique la célèbre métaphore de l'araignée au centre de sa toile, que l'on trouve, en même temps (et dans les mêmes années) dans le *Système de la nature* (1770) :

> Dans l'homme les nerfs viennent se réunir et se perdre dans le cerveau : ce viscère est le vrai siège du sentiment ; celui-ci, de même que l'araignée que nous voyons suspendue au centre de sa toile est promptement averti de tous les changemens marqués qui surviennent aux corps, jusqu'aux extrémités duquel il envoie ses filets ou rameaux[39].

Et dans *Le Rêve de d'Alembert* (1769) :

> Il y a donc en vous quelque chose qui n'ignore pas si c'est votre main ou votre cuisse qu'on a piquée ; et ce quelque chose-là, ce n'est pas votre pied ; ce n'est pas même votre main piquée ; c'est elle qui souffre ; mais c'est autre chose qui le sait, et qui ne souffre pas. MADEMOISELLE DE L'ESPINASSE : Mais je crois que c'est ma tête. BORDEU : Toute votre tête ? MADEMOISELLE DE L'ESPINASSE : Non ; mais tenez, docteur, je vais m'expliquer par une comparaison. Les comparaisons sont presque toute la raison des femmes et des poètes. [...] Imaginez une araignée au centre de sa toile. Ébranlez un fil ; et vous verrez l'animal alerte accourir. Eh bien, si les fils que l'insecte tire de ses intestins, et y rappelle quand il lui plaît, faisaient partie sensible de lui-même ? [...] BORDEU : Je vous entends. Vous imaginez en vous, quelque part, dans un recoin de votre tête, celui, par exemple, qu'on appelle les méninges, un ou plusieurs points où se rapportent toutes les sensations excitées sur la longueur des fils. MADEMOISELLE DE L'ESPINASSE : C'est cela[40].

38 Je renvoie à mon essai : « 'Un assez bon nombre de bonnes plaisanteries'. La littérature clandestine et hétérodoxe dans la *Correspondance* de Diderot ». *La Lettre clandestine* 23 (2015) : 47–60.

39 *SN*, I, 104.

40 Denis Diderot. *Œuvres philosophiques*. Éd. M. Delon. Paris : Gallimard, 2010, 369–372.

Les deux philosophes, en plus – Diderot reprendra la question dans les *Éléments de physiologie* – utilisent les mêmes exemples, en déplaçant cette ancienne image, qui avait été conçue pour représenter l'« âme du monde », le dieu immanent de Spinoza etc. sur le terrain d'une physiologie ou biologie matérialiste des facultés intellectuelles de l'homme[41]. C'est là le modèle d'une collaboration et d'un échange fécond qui a caractérisé, sur un fond d'amitié à la fois sincère et conflictuelle, le travail philosophique *clandestin* de Diderot et de « son baron ». Reste à faire donc un travail philologique plus détaillé de comparaison des textes, que nous n'avons ici que commencé, et qui marquera le point des attributions et des collaborations entre les deux penseurs les plus radicaux et les plus originaux de la philosophie des Lumières françaises[42].

Références bibliographiques

Desné, Roland. « Diderot correttore di d'Holbach ? Le ultime edizioni del *Système de la nature* ». In P. Casini, éd., *La politica della ragione. Studi sull'Illuminismo francese*. Bologna : Il Mulino, 1978, 249–272.

Diderot, Denis. *Œuvres complètes*. Éd. H. Dieckmann, J. Proust, J. Varloot *et al.* Paris : Hermann, 1975-, 33 vol.

Diderot, Denis. *Correspondance*. Éd. L. Versini. Paris : Laffont, 1997.

Diderot, Denis. *Œuvres philosophiques*. Éd. M. Delon. Paris : Gallimard, 2010.

Dieckmann, Herbert. *Cinq Leçons sur Diderot*. Genève-Paris : Droz, 1959.

Gaspari, Gianmarco, ed., *Viaggio a Parigi e Londra (1766–1767). Carteggio di Pietro e Alessandro Verri*. Milan : Adelphi, 1980.

Goggi, Gianluigi. « Diderot, d'Holbach et l'Universal History dans la *Correspondance* ». Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie [En ligne] 42 (avril 2007), mis en ligne le 30 avril 2010, consulté le 3 mai 2019. URL : http://rde.revues.org/2383 ; DOI : 10.4000/rde.2383.

41 Sur la question de la métaphore de l'araignée et son histoire, voir l'excellente synthèse d'Isabelle Moreau. « L'araignée dans sa toile. Mise en images de l'âme du monde de François Bernier et Pierre Bayle à l'*Encyclopédie* ». In I. Moreau, éd., *Les Lumières en mouvement. La circulation des idées au XVIII^e siècle*. Paris : ENS Éditions, 2009, 199–226.

42 On peut renvoyer à quelques études importantes : Roland Mortier. « Holbach et Diderot. Affinités et divergences ». *Revue de l'Université de Bruxelles* 2–3 (1972) : 223–237 ; Roland Desné. « Diderot correttore di d'Holbach ? Le ultime edizioni del *Système de la nature* ». In P. Casini, éd., *La politica della ragione. Studi sull'Illuminismo francese*. Bologna : Il Mulino, 1978, 249–272 ; et le « classique » : Herbert Dieckmann. *Cinq Leçons sur Diderot*. Genève-Paris : Droz, 1959, 41–68.

La Fontaine, Jean de. *Œuvres complètes*. Vol. I : *Fables, contes et nouvelles*. Éd. J.-P. Collinet. Paris : Gallimard, 1991.

Moreau, Isabelle. « L'araignée dans sa toile. Mise en images de l'âme du monde de François Bernier et Pierre Bayle à l'Encyclopédie ». In I. Moreau, éd., *Les Lumières en mouvement. La circulation des idées au XVIII^e siècle*. Paris : ENS Éditions, 2009, 199–226.

Mortier, Roland. « Holbach et Diderot. Affinités et divergences ». *Revue de l'Université de Bruxelles* 2–3 (1972) : 223–237.

Narducci, Emanuele. *La Provvidenza crudele*. Pisa : Giardini, 1979.

Pellerin, Pascale. « Diderot et l'appel à la postérité : une certaine relation à l'œuvre ». Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie 35 (2003) : 25–39.

Quintili, Paolo. « Sur la vie et les ouvrages de Boulanger ». In R. Mortier et R. Trousson, éd., *Dictionnaire de Diderot*. Paris : Honoré Champion, 1999, 504–505.

Quintili, Paolo. « Un assez bon nombre de bonnes plaisanteries ». In *La Littérature clandestine et hétérodoxe dans la Correspondance de Diderot, La Lettre clandestine* 23 (2015) : 47–60.

Sadrin, Paul. *Nicolas-Antoine Boulanger (1722–1759) ou avant nous le déluge*. Oxford : Voltaire Foundation, 1986.

Timpanaro, Sebastiano. « Introduzione » à P.-H. Th. d'Holbach. *Il buon senso*. Éd. S. Timpanaro. Milan : Garzanti, 1985.

Venturi, Franco. *L'antichità svelata e l'idea del progresso in N.A. Boulanger (1722–1759)*. Bari : Laterza, 1947.

Venturi, Franco. « Postille inedite ad alcune opere di N.-A. Boulanger e del barone d'Holbach ». *Studi francesi* 2 (1958) : 233.

12

Voltaire contre la coterie holbachique

Gerhardt Stenger

Voltaire n'a jamais su la paternité des ouvrages du baron d'Holbach, qu'il ne connaissait longtemps que de nom[1] ; ce n'est qu'à la veille de sa mort qu'une rencontre entre les deux hommes eut lieu[2]. En revanche, il a lu et commenté les principaux ouvrages du baron, en particulier *Le Christianisme dévoilé*, le *Système de la nature* et *Le Bon sens*. Il a condamné la philosophie de d'Holbach, le matérialisme athée[3], l'athéisme bien plus que le matérialisme, car Voltaire rejetait comme d'Holbach le dualisme ontologique et l'idée de création[4]. Digne héritier de la littérature philosophique clandestine, il a mis très tôt en avant l'unité de l'homme sentant et pensant et affirmé, contre son maître à penser Newton, que la matière était « capable de mille propriétés »[5], parmi lesquelles toutes celles que nous prenons à tort pour les manifestations d'une prétendue substance spirituelle. C'est surtout la question de l'athéisme qui séparait les deux philosophes, non pas pour des raisons de *foi* – Voltaire avait tout sauf la foi religieuse – mais à cause d'un simple calcul de probabilité :

1 Voltaire aurait pu rencontrer d'Holbach à Paris avant son départ pour la Prusse en juin 1750, mais d'Holbach, qui venait tout juste de s'installer à Paris en 1749, n'avait pas encore commencé ses activités littéraires à cette date. Ayant rencontré Diderot peu après sa sortie de prison, la collaboration du baron à l'*Encyclopédie* ne débuta qu'avec le tome II paru en 1752, où il fait l'objet d'une présentation flatteuse dans l'avertissement. En 1760, Voltaire espère en vain la visite du baron aux Délices (*Corr.*, D8702) ; en juillet 1766, il l'invite à constituer avec d'autres philosophes une colonie à Clèves (*Corr.*, D13476). Toutes les citations ont été modernisées.

2 La visite que d'Holbach rendit à Voltaire est relatée par Naigeon dans le *Journal de Paris* du 9 février 1789 : « Lorsque Voltaire revint à Paris en 1778, M. d'Holbach voulut le voir et contempler de près le grand homme qui avait produit tant de chefs-d'œuvre en tout genre. On l'annonça à Voltaire, qui alla au-devant de lui, et lui dit, avec cette vivacité qu'il mettait à tout ce qui l'intéressait, *je suis charmé, Monsieur, de vous voir ; il y a longtemps que je vous connais de réputation : vous êtes un des hommes dont j'ai le plus désiré l'estime et l'amitié* ».

3 Voltaire ne critique jamais le matérialisme en tant que tel, mais ce qu'il connaît de la philosophie de ses principaux représentants, Diderot, La Mettrie, d'Holbach, etc., ces « athées modernes » qu'il désigne généralement sous les noms de Lucrèce, Straton, Diagoras, Archytas, etc.

4 Voir Gerhardt Stenger. « Le matérialisme de Voltaire ». In B. Fink et G. Stenger, éd., *Être matérialiste à l'âge des Lumières. Hommage offert à Roland Desné*. Paris : PUF, 1999, 275–285.

5 *Lettre sur M. Locke* (première version de la XIII^e *Lettre philosophique*), in Voltaire. *Lettres philosophiques. Derniers écrits sur Dieu*. Éd. G. Stenger. Paris : Flammarion, 2006, 286.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2022 | DOI:10.1163/9789004516847_014

après mûre réflexion, Voltaire considérait que l'existence d'un Être suprême était plus probable que sa non-existence, tout simplement parce qu'il lui semblait plus vraisemblable que le monde fût le produit – plus tard il dira l'émanation – d'un être intelligent et supérieur que de la combinaison fortuite des molécules. S'y ajoutèrent, mais bien plus tard, des considérations purement utilitaires : Voltaire estimait, en accord avec presque tous les philosophes de son époque, que la société serait vouée à l'anarchie et à la tyrannie des plus forts sans la croyance en un Dieu rémunérateur et vengeur. Avec la publication du *Christianisme dévoilé* en 1766, l'athéisme commença à faire entendre sa voix, et Voltaire s'opposa vivement à la diffusion d'un courant de pensée qu'il jugeait dangereux. D'où les incessantes attaques contre l'athéisme entre 1767 et 1771, qui culmina en 1770 avec la brochure *Dieu. Réponse au Système de la nature*. Sentant peut-être qu'il était allé trop loin dans cette lutte fratricide, il a ensuite voulu tenter un rapprochement avec les frères de la « coterie holbachique » qui, de leur côté, avaient depuis longtemps pris leurs distances avec le patriarche de Ferney. Les frontières entre les camps du déisme et du matérialisme athée étant désormais fixées, cette ultime tentative de réconciliation avec les « messieurs du système de la nature »[6] entreprise par Voltaire est largement passée inaperçue, du moins jusqu'à une époque récente. En effet, une lecture attentive des derniers écrits du philosophe fait apparaître que ceux-ci ne révèlent pas tant « un Voltaire effrayé des idées subversives de Diderot, d'Holbach et de La Mettrie »[7] qu'un Voltaire conscient des nombreux accords qui existaient entre son postulat d'un « principe d'action » anonyme et lointain, et l'athéisme des « frères parisiens ».

Au milieu des années 1760, les Lumières connaissent leur apogée et un nouveau départ. Au moment même où Voltaire publie sa troisième édition du *Dictionnaire philosophique*, sa grande sœur, l'*Encyclopédie*, se termine grâce à l'obstination de Diderot et au travail infatigable du chevalier de Jaucourt ; les dix derniers volumes de « discours » commencent à être distribués au début de l'année 1766. Le dernier volume contient l'un des articles les plus subversifs du dictionnaire, l'article UNITAIRES du jeune Jacques-André Naigeon, une recrue de dernière minute qui deviendra le confident de Diderot et l'un des membres les plus actifs de l'officine holbachique. Athée et matérialiste, Naigeon y expose, écrit Ann Thomson, « les fondements de l'athéisme et du matérialisme développés pendant la deuxième moitié du XVIII^e siècle [...]. L'article apparaît ainsi comme le coup d'envoi de la campagne athée orchestrée

6 Lettre à A.-J. Mignon du 17 mars 1775 (*Corr.*, D19373).

7 Jacques Van den Heuvel. *Voltaire dans ses contes. De « Micromégas » à « L'Ingénu »*. Paris : Armand Colin, 1967, 326.

par d'Holbach »[8]. Mais Voltaire apparemment n'y voit que du feu. Il va immédiatement exploiter le brûlot de Naigeon, d'abord dans *L'Examen important de milord Bolingbroke*, puis dans plusieurs articles et additions de la quatrième édition du *Dictionnaire philosophique*[9]. Fait intéressant, cette quatrième édition, publiée en 1767, contient trois morceaux attribués à « feu M. Boulanger » : une addition à l'article « Baptême » et les articles « Julien le philosophe » et « Péché originel ». Voltaire s'est visiblement souvenu que *Le Christianisme dévoilé*, qui venait de paraître, avait été attribué à Boulanger.

Mais Naigeon n'a pas seulement été recruté par Diderot pour écrire l'article Unitaires ; à peu près au même moment, il est devenu le collaborateur de d'Holbach pour seconder le baron dans sa grande offensive antireligieuse après son retour d'Angleterre (1765). À eux deux, avec le concours occasionnel de Damilaville et d'autres bonnes mains, ils éditent des manuscrits clandestins de la première moitié du siècle comme la *Lettre de Thrasybule à Leucippe* (1765), l'*Examen critique des apologistes de la religion chrétienne* (1766) ou *Le Militaire philosophe* (1768), traduisent et publient des ouvrages antichrétiens anglais comme les livres de Collins, de Toland, de Hobbes, d'Annet, etc., sans parler des ouvrages originaux de d'Holbach comme *Le Christianisme dévoilé*, les *Lettres à Eugénie*, la *Théologie portative*, *La Contagion sacrée* et, bien sûr, le *Système de la nature*, qui couronnera en 1770 leur travail de sape[10]. À cette intense activité éditoriale de la coterie holbachique s'ajoute celle de Voltaire qui sort, à partir de 1764, l'artillerie lourde de Ferney : pendant dix ans au moins, de la première édition du *Dictionnaire philosophique* aux *Questions sur l'Encyclopédie* (1770–1772), Voltaire inonde le marché de plusieurs dizaines de titres, des textes nombreux et fort divers, subversifs à souhait, dont la liste complète donne le tournis. Ce que Voltaire ne sait pas, c'est qu'au même moment, d'Holbach prépare le *Système de la nature*, Helvétius *De l'homme*, et Diderot *Le Rêve de d'Alembert* : l'athéisme est en marche !

En 1765, Étienne-Noël Damilaville, ami commun de Voltaire et des « frères parisiens », lui rend visite à Ferney à l'instigation de Diderot où il tente en vain de convertir le patriarche au matérialisme athée. « Je lui soutenais qu'il y avait

8 Ann Thomson. « L'article 'Unitaires' de l'*Encyclopédie* ». In M. Leca-Tsiomis et A. Sandrier, éd., *Diderot, l'*Encyclopédie *& autres études. Sillages de Jacques Proust*. Ferney-Voltaire : Centre international d'étude du XVIII^e siècle, 2010, 119–128 : 123.

9 Voir Gerhardt Stenger. « Le socinianisme dans le *Dictionnaire philosophique* de Voltaire ». In C. Van Staen, éd., *Rousseau et les Lumières. Mélanges à la mémoire de Raymond Trousson (1936–2013)*. Paris : Honoré Champion, 2016, 205–224.

10 Voir Alain Sandrier. *Le Style philosophique du baron d'Holbach. Conditions et contraintes du prosélytisme athée en France dans la seconde moitié du XVIII^e siècle*. Paris : Honoré Champion, 2004, 548–550.

dans la nature intelligence et matière, il me niait intelligence, et nous étions bons amis », se souviendra-t-il sept ans plus tard dans une lettre à Diderot[11]. Les relations cordiales entre Voltaire et les frères ne tarderont pourtant pas à se tendre. Cela commence par la publication du *Christianisme dévoilé* dont Voltaire ignore l'auteur. Fait probablement unique dans la bibliothèque du philosophe : Voltaire en a possédé au moins six exemplaires dont trois portent des annotations dans les marges du texte : deux d'entre eux se trouvent dans sa bibliothèque conservée aujourd'hui à la Bibliothèque nationale de Russie à Saint-Pétersbourg[12], le troisième à la British Library à Londres[13]. Voltaire y déplore les faiblesses du livre, ses longueurs, ses déclamations vagues et ses « bavarderies »[14]. Rompu à l'histoire des religions des peuples anciens autant qu'à celle du peuple juif et des chrétiens, il critique de nombreux passages où il repère des inexactitudes ou des erreurs, mais est également attentif à des arguments originaux de l'auteur anonyme qu'il commente d'un « neuf et fort »[15]. Mais Voltaire se rebiffe lorsqu'il croit lire entre les lignes que les religions sont inutiles : « Pourquoi ôter aux hommes le frein de la crainte de la divinité ? Tous les philosophes excepté les épicuriens ont dit qu'il faut être juste pour plaire à Dieu », écrit-il sur un de ses exemplaires[16]. Malgré ce jugement globalement peu favorable, peut-on dire avec René Pomeau que « Voltaire n'aime pas du tout cette 'impiété dévoilée' »[17] ? Il est permis d'en douter. Au mois de septembre 1766, Voltaire informe Damilaville d'un nouveau livre « de feu M. Boulanger », ajoutant : « Ce Boulanger pétrissait une pâte que tous les estomacs ne pourraient pas digérer. Il y a quelques endroits où la pâte est un peu aigre ; mais en général son pain est ferme et nourrissant […]. Mes compliments à l'auteur voilé du *Dévoilé*. Je l'embrasse mille fois. Écr.[asez] l'inf.[âme] »[18]. Les critiques de Voltaire à l'encontre du *Christianisme dévoilé* portent soit sur le style, soit sur des détails d'érudition, rien ou presque sur le fond, bien au contraire : dans les *Lettres à Son Altesse Monseigneur le prince de* *** (1767), Voltaire excusera les négligences de l'auteur anonyme, « un philosophe audacieux, qui remonte aux sources sans daigner sonder les ruisseaux »[19]. Malheureusement, son imagination, remuée par tant de crimes des chrétiens, l'a porté jusqu'à rejeter la

11 Lettre à Diderot du 13 mai 1772 (*Corr.*, D17749).
12 Ils portent respectivement les numéros 1649 et 1620.
13 C.28.k.3.
14 *OCV*, 139 (2011), 422–432.
15 Ibid., 427.
16 *OCV*, 145 (2019), 262.
17 *La Religion de Voltaire*. Paris : Nizet, 1969, 395.
18 Lettre à Damilaville du 24 septembre 1766 (*Corr.*, D13585).
19 In *Mélanges*. Éd. J. Van den Heuvel. Paris : Gallimard, 1961, 1257.

religion tout court. « Fatale erreur », s'exclame Voltaire, car « nul prétexte ne peut justifier l'athéisme »[20]. Dans une lettre écrite à une correspondante fin 1766, le jugement de Voltaire sera encore plus sévère : *Le Christianisme dévoilé*, lui confie-t-il, « est entièrement opposé à mes principes. Ce livre conduit à l'athéisme que je déteste »[21]. On est en droit de mettre au compte de l'exagération cette condamnation radicale de l'athéisme, surtout si l'on sait que Voltaire répond aussi à ceux qui, dans l'entourage de la dame, lui attribuent le livre. « Il est assez douloureux pour moi, Madame, se plaint-il, que la malignité, et la légèreté […] m'imputent continuellement des ouvrages capables de perdre ceux qu'on en soupçonne ». Voltaire écrit ces lignes au lendemain de l'affaire La Barre au cours de laquelle on a brûlé le *Dictionnaire philosophique* sur le bûcher en même temps que le cadavre du pauvre chevalier[22]. Voltaire n'a jamais reconnu la paternité de ses livres supposés dangereux, et *a fortiori* d'un brûlot comme *Le Christianisme dévoilé* qui n'était pas de lui. Mais quand il affirme dans la même lettre qu'il a « toujours regardé l'athéisme comme le plus grand égarement de la raison », cela n'est pas vrai : jusqu'au milieu des années 1760, l'athéisme *n'a pas été un problème* pour Voltaire. Mis à part le *Mémoire* posthume du curé Meslier auquel Voltaire a ôté son venin athée en le publiant en tant que *Testament* d'un curé déiste, la libre pensée athée de la première moitié du siècle n'est pas sortie des cercles fermés de quelques personnages de haut rang, à commencer par le régent en personne, libertin notoire, que Voltaire fréquenta dans sa jeunesse. Mieux encore : depuis la *Lettre sur M. Locke* jusqu'à l'opuscule *De l'âme* (1775), Voltaire n'a pas cessé de mettre plus ou moins ouvertement en doute l'existence d'une âme spirituelle et immortelle, et par voie de conséquence une vie après la mort. Dans le *Traité de métaphysique*, où rien n'annonce le futur Dieu « rémunérateur-vengeur » brocardé par Grimm[23], Voltaire ne ressent nul besoin de prêcher des peines et récompenses futures, car il est convaincu qu'on n'a pas besoin d'y croire pour bien se conduire. L'homme, soutient-il, fait spontanément le bien par intérêt ou amour-propre :

> Dieu a mis les hommes et les animaux sur la terre, c'est à eux de s'y conduire de leur mieux. […] Si quelqu'un infère de tout ceci qu'il n'y a plus qu'à s'abandonner sans réserve à toutes les fureurs de ses désirs effrénés,

20 Ibid.

21 Lettre à Anne-Madeleine de La Tour du Pin de Saint-Julien du 15 décembre 1766 (*Corr.*, D13737).

22 Voir René Pomeau, éd., *Voltaire en son temps*. Paris : Fayard, 1995, II, 244 et 248.

23 *Correspondance littéraire, philosophique et critique*. Ed. M. Tourneux. Paris : Garnier frères, 1877–1882, 16 vols, IX, 117 (1er septembre 1770).

> et que, n'ayant en soi ni vertu ni vice, il peut tout faire impunément, il faut d'abord que cet homme voie s'il a une armée de cent mille soldats bien affectionnés à son service ; encore risquera-t-il beaucoup en se déclarant ainsi l'ennemi du genre humain. Mais si cet homme n'est qu'un simple particulier, pour peu qu'il ait de raison, il verra qu'il a choisi un très mauvais parti, et qu'il sera puni infailliblement, soit par les châtiments si sagement inventés par les hommes contre les ennemis de la société, soit par la seule crainte du châtiment, laquelle est un supplice assez cruel par elle-même. Il verra que la vie de ceux qui bravent les lois est d'ordinaire la plus misérable. Il est moralement impossible qu'un méchant homme ne soit pas reconnu ; et dès qu'il est seulement soupçonné, il doit s'apercevoir qu'il est l'objet du mépris et de l'horreur. Or, Dieu nous a sagement doués d'un orgueil qui ne peut jamais souffrir que les autres hommes nous haïssent et nous méprisent ; être méprisé de ceux avec qui l'on vit est une chose que personne n'a jamais pu et ne pourra jamais supporter. C'est peut-être le plus grand frein que la nature ait mis aux injustices des hommes ; c'est par cette crainte mutuelle que Dieu a jugé à propos de les lier. Ainsi tout homme raisonnable conclura qu'il est visiblement de son intérêt d'être honnête homme. La connaissance qu'il aura du cœur humain, et la persuasion où il sera qu'il n'y a en soi ni vertu ni vice, ne l'empêchera jamais d'être bon citoyen, et de remplir tous les devoirs de la vie[24].

Et Voltaire d'ajouter : « Ceux qui auraient besoin du secours de la religion pour être honnêtes gens seraient bien à plaindre ; et il faudrait que ce fussent des monstres de la société, s'ils ne trouvaient pas en eux-mêmes les sentiments nécessaires à cette société, et s'ils étaient obligés d'emprunter d'ailleurs ce qui doit se trouver dans notre nature »[25]. En 1764, l'article « Athée, athéisme I » du *Dictionnaire philosophique* donne raison à Bayle et à son célèbre paradoxe en énumérant les peuples qui ne croyaient pas en Dieu ou à une vie après la mort : les Juifs, les Romains, certains peuples d'Afrique. Si Voltaire croit encore qu'une société d'athées est possible, il ajoute pourtant « que l'athéisme est un monstre très pernicieux dans ceux qui gouvernent ; qu'il l'est aussi dans les gens de cabinet, quoique leur vie soit innocente, parce que de leur cabinet ils peuvent percer jusqu'à ceux qui sont en place ; que s'il n'est pas si funeste que le fanatisme, il est presque toujours fatal à la vertu »[26].

---

24 *Mélanges*, 200–201.

25 Ibid., 202.

26 *Dictionnaire philosophique*. Éd. G. Stenger. Paris : Flammarion, 2012, 121.

Un an plus tard, au cours de l'hiver 1765/1766, Voltaire prépare *Le Philosophe ignorant*, qui n'est pas seulement un livre bilan mais constitue aussi un tournant décisif dans sa carrière philosophique. Sans critiquer l'athéisme – il se contente de décrire puis de réfuter le système de Spinoza sans aucune agressivité –, au milieu des doutes et des incertitudes, Voltaire énumère les raisons de croire en l'existence de Dieu. Il cite à la barre à peu près les mêmes arguments que ceux employés une trentaine d'années plus tôt dans le *Traité de métaphysique*. Le premier, plus immédiatement compréhensible, se déduit de l'ordre de l'univers et de l'apparente finalité de ses parties : « Rien n'ébranle en moi cet axiome : 'Tout ouvrage démontre un ouvrier.' »[27]. Le deuxième argument est « plus métaphysique », il provient directement de la *Démonstration de l'existence et des attributs de Dieu* de Samuel Clarke, où le théologien anglais avait « démontré » l'existence de Dieu à partir de l'axiome : « puisque quelque chose existe aujourd'hui, il est clair que quelque chose a toujours existé »[28]. Or il se trouve, constate Voltaire, que ce principe est également à la base du système de Spinoza qui, contrairement à Clarke, en a conclu qu'il n'y avait « réellement qu'une seule substance dans l'univers », et cette substance est Dieu[29]. Que l'on ne s'y trompe pas, poursuit Voltaire : en réalité, « Spinoza ne reconnaît point de Dieu [...]. Il paraît athée dans toute la force de ce terme »[30]. Non content de rejeter les « dieux du vulgaire », il nie toute providence ainsi que les causes finales. Enfin et surtout, Spinoza « renversait tous les principes de la morale »[31], même si lui-même faisait toujours preuve d'une conduite exemplaire. On comprend que cette attaque, quoique feutrée, ait profondément blessé les intéressés, la « synagogue » de la rue Royale-Saint-Roch dont certains membres essayaient, au même moment, de concilier athéisme et morale dans un audacieux système philosophique. Dans son compte rendu du *Philosophe ignorant* publié le 1er juin 1766 dans la *Correspondance littéraire*, Grimm prend non seulement la défense du spinozisme, il attaque aussi la philosophie voltairienne dans son cœur même, le déisme : « cela est bon pour professer un article de foi : M. Pluche est un raisonneur de cette force »[32]. Bientôt, la rupture sera consommée.

27 In *Mélanges*, 872.

28 Samuel Clarke. *Traités de l'existence et des attributs de Dieu, des devoirs de la religion naturelle, et de la vérité de la religion chrétienne*. Amsterdam : J.-F. Bernard, 1727, I, 15. Dans le *Traité de métaphysique*, Voltaire a donné à cet axiome la forme d'une variante du *cogito* cartésien : « J'existe, donc quelque chose existe » (In *Mélanges*, 163).

29 *Le Philosophe ignorant*. In *Mélanges*, 878–879.

30 Ibid., 880.

31 Ibid., 882.

32 *Correspondance littéraire*, VII, 52.

Comment expliquer la volte-face de Voltaire ? Nous n'en savons rien, mais il n'est pas impossible que l'affaire Calas ait laissé des traces. Au chapitre 20 du *Traité sur la tolérance*, Voltaire s'explique pour la première fois sans ambiguïté :

> Telle est la faiblesse du genre humain, et telle est sa perversité, qu'il vaut mieux sans doute pour lui d'être subjugué par toutes les superstitions possibles, pourvu qu'elles ne soient pas meurtrières, que de vivre sans religion. L'homme a toujours eu besoin d'un frein, et quoiqu'il fût ridicule de sacrifier aux faunes, aux sylvains, aux naïades, il était bien plus raisonnable et plus utile d'adorer ces images fantastiques de la Divinité que de se livrer à l'athéisme. Un athée qui serait raisonneur, violent et puissant, serait un fléau aussi funeste qu'un superstitieux sanguinaire.
>
> Quand les hommes n'ont pas de notions saines de la Divinité, les idées fausses y suppléent, comme dans les temps malheureux on trafique avec de la mauvaise monnaie, quand on n'en a pas de bonne. Le païen craignait de commettre un crime, de peur d'être puni par les faux dieux ; le Malabare craint d'être puni par sa pagode. Partout où il y a une société établie, une religion est nécessaire ; les lois veillent sur les crimes connus, et la religion sur les crimes secrets[33].

Quoi qu'il en soit, le mythe baylien de l'athéisme vertueux n'est plus de mise. Après la visite de Damilaville à Ferney, Voltaire a dû se rendre à l'évidence : les « frères parisiens » descendaient dans l'arène en brandissant l'étendard de l'athéisme qui s'enorgueillissait désormais de la caution scientifique des expériences du prêtre anglais Needham sur les générations spontanées. La maison brûlait et il fallait éteindre l'incendie. Endossant l'habit d'un prêtre anglican, Voltaire publie en mai 1767 quatre *Homélies prononcées à Londres* dont la première est une attaque frontale contre l'athéisme. Dans son compte rendu du 15 juin, Grimm hausse également le ton :

> L'église métropolitaine et primatiale des athées de Paris a crié au scandale à propos de la première homélie. Elle a prétendu que le patriarche, avec son rémunérateur et punisseur, n'était qu'un capucin, et que c'était poser les fondements de la morale sur une base bien fragile et bien précaire que de l'établir sur de tels principes, et que l'expérience journalière prouvait combien ces principes avaient peu d'influence réelle sur la conduite des hommes[34].

33 In *Mélanges*, 630.

34 *Correspondance littéraire*, VII, 345.

Fin 1767, l'officine de la rue Royale publie *Le Militaire philosophe*, daté de 1768, remaniement d'un célèbre manuscrit clandestin déiste transformé en pamphlet athée par les bons soins de Naigeon. Contrairement à ce qu'on pourrait s'attendre, la réaction de Voltaire est étonnamment mesurée : « On a imprimé en Hollande, écrit-il à Damilaville, des lettres au père Malebranche. L'ouvrage est intitulé *Le Militaire philosophe*. Il est excellent. Il fait une très grande impression dans tous les pays où l'on aime à raisonner »[35]. Le ton ne change qu'en 1769, après la parution, un an plus tôt, du mythique *Traité des trois imposteurs* sous les presses de Marc-Michel Rey. Soupçonné d'être à l'origine de la publication du brûlot, Voltaire lance une *Épître à l'auteur du nouveau livre des Trois Imposteurs*[36] où il réaffirme, dans un vers devenu célèbre, la nécessité d'un Dieu rémunérateur et vengeur : « Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer »[37]. En 1770, le *Système de la nature* provoque le scandale que l'on sait et suscite la vive réprobation de Voltaire ; sa brochure *Dieu. Réponse au Système de la nature* publiée dans la foulée est essentiellement destinée à désamorcer la riposte des autorités politiques et religieuses[38]. « Je ne trouve pas ces messieurs adroits, se lamente-t-il. Ils attaquent à la fois Dieu, le diable, les grands et les prêtres »[39]. Le patriarche de Ferney considérait la publication du *Système de la nature* comme une erreur tactique impardonnable, une provocation inutile qui tombait mal à propos au moment où les Lumières étaient sur le point de conquérir l'opinion publique. Voltaire craignait le mal irréparable que le *Système* causerait à l'expansion de l'esprit de tolérance, la bataille de sa vie entière. L'Assemblée du clergé publia un solennel *Avertissement* « sur les dangers de l'incrédulité » en date du 6 août 1770. Quelques jours plus tard, l'avocat-général au Parlement de Paris prononça un violent *Réquisitoire* qui aboutit le 18 à une condamnation au feu de sept ouvrages philosophiques, parmi lesquels le *Système de la nature* et *Dieu et les hommes* de Voltaire. « Ce *Système* a tout perdu », se plaignit Voltaire à Gabriel Cramer[40], et au début de l'année suivante à D'Alembert : « Ce maudit *Système de la nature* a achevé de nous perdre »[41].

---

35 Lettre du 18 novembre 1767 (*Corr.*, D14536). Voir aussi sa lettre du 8 février 1768 (*Corr.*, D14738).

36 Ce « nouveau livre » des *Trois Imposteurs* est une refonte de *L'Esprit de Spinosa*, deuxième partie de l'ouvrage *La Vie et l'esprit de M. Benoît de Spinoza* paru en 1719. Il fut attribué à tort à d'Holbach et Naigeon.

37 *OCV*, 70A (2016), 241.

38 Nous nous permettons de renvoyer à notre « Voltaire contre le *Système de la nature* ». *Cahiers Voltaire* 14 (2021) : 9–38.

39 Lettre à D'Alembert du 27 juillet 1770 (*Corr.*, D16548).

40 Lettre à Gabriel Cramer du mois d'août 1770 (*Corr.*, D16585).

41 Lettre à D'Alembert du 18 janvier 1771 (*Corr.*, D16969).

Alors que les relations entre Voltaire et les frères parisiens étaient encore au beau fixe au début de l'année 1770, cette belle concorde se brisa après ses attaques contre le *Système de la nature* qui se prolongèrent jusqu'en 1771 dans les *Lettres de Memmius à Cicéron*. La fiction épistolaire à laquelle Voltaire a recours n'est que trop transparente : ami de Lucrèce qui lui dédia son poème philosophique *De rerum natura*, Memmius joue ici le rôle du défunt Damilaville vis-à-vis de Cicéron-Voltaire, dont on n'entend pas la voix. Or contrairement au vrai Damilaville, porte-parole des athées parisiens, Memmius défend ici les positions déistes de Voltaire, s'exposant comme lui aux railleries des athées : « Bien des philosophes me siffleront, ils m'appelleront *esprit faible* ; mais comme je leur pardonne leur témérité, je les supplie de me pardonner ma faiblesse »[42]. Puis les attaques fusent. Les athées, dit Memmius, font des « suppositions puériles » pour expliquer l'ordre et l'arrangement de l'univers[43], mais c'est en dépit du bon sens : « Quiconque dit que la corruption produit la génération est un rustre, et non pas un philosophe ; c'est un ignorant qui n'a jamais fait d'expérience »[44]. Ces incessantes attaques décident en 1772 l'un des « frères » de la coterie holbachique, Charles-Georges Le Roy, à attaquer Voltaire dans un libelle anonyme outrancier intitulé *Réflexions sur la jalousie, pour servir de commentaire aux derniers ouvrages de M. de Voltaire*, ce qui provoque une réplique violente du patriarche de Ferney, la *Lettre sur un écrit anonyme*[45]. Voltaire a compris que les athées parisiens ne lui ont pas pardonné ses critiques publiques du *Système de la nature* : « Je sais, déclare-t-il, combien on se passionne pour un système chimérique [...]. Trois ou quatre énergumènes s'unissent pour décrier, pour injurier, pour perdre même s'ils le peuvent quiconque n'est pas de leur avis »[46].

Voltaire a-t-il senti qu'il était allé trop loin ? Quelques mois après la publication des *Réflexions sur la jalousie*, il rédige la diatribe *Il faut prendre un parti*, qu'il ne publiera que trois ans plus tard sous le nom de l'abbé de Tilladet. Au lieu d'attaquer les athées, Voltaire donne la parole à l'un d'entre eux qui s'exprime ainsi :

> Il est démontré, je l'avoue, qu'un principe éternel et nécessaire existe. Mais de ce qu'il est nécessaire, je conclus que tout ce qui en dérive est nécessaire aussi ; vous avez été forcé d'en convenir vous-même. Puisque

42 In *Lettres philosophiques*, 340–341.
43 Ibid., 341.
44 Ibid., 342.
45 Voir *OCV*, 74A (2006), 165–202.
46 Ibid., 187.

> tout est nécessaire, le mal est inévitable comme le bien ; la grande roue de la machine, qui tourne sans cesse, écrase tout ce qu'elle rencontre. Je n'ai pas besoin d'un être intelligent qui ne peut rien par lui-même, et qui est esclave de sa destinée comme moi de la mienne. S'il existait, j'aurais trop de reproches à lui faire. Je serais forcé de l'appeler *faible* ou *méchant*. J'aime mieux nier son existence que de lui dire des injures. Achevons, comme nous pourrons, cette vie misérable, sans recourir à un être fantastique que jamais personne n'a vu, et auquel il importerait très peu, s'il existait, que nous le crussions ou non. Ce que je pense de lui ne peut pas plus l'affecter, supposé qu'il soit, que ce qu'il pense de moi, et que j'ignore, ne m'affecte. Nul rapport entre lui et moi, nulle liaison, nul intérêt. Ou cet être n'est pas, ou il m'est absolument étranger. Faisons comme font neuf cent quatre-vingt-dix-neuf mortels sur mille : ils sèment, ils plantent, ils travaillent, ils engendrent, ils mangent, boivent, dorment, souffrent, et meurent sans parler de métaphysique, sans savoir s'il y en a une[47].

Ce discours de l'athée est remarquable pour deux raisons. Premièrement, parce qu'il avoue reconnaître l'existence d'un « principe éternel et nécessaire », concession inadmissible aux yeux des vrais athées mais indispensable pour engager le dialogue avec Voltaire. En réalité, ce « principe » n'est qu'un aveu prononcé du bout des lèvres, car l'athée l'identifie peu ou prou à la nécessité universelle et retombe ainsi sur ses pieds sans rien renier des conséquences « fatalistes » qui en découlent. Deuxièmement, parce que Voltaire, une fois sa concession obtenue, affiche une conformité à peu près totale entre le fatalisme athée et le sien[48]. Les choses en restèrent là, en tout cas jusqu'à la mort de Voltaire.

Une précision s'impose avant d'aller plus loin : malgré les apparences, les attaques de Voltaire contre l'athéisme se concentrent sur une très courte période, des *Homélies prononcées à Londres* publiées en 1767 jusqu'à l'article « Dieu, dieux » paru en 1771 au tome IV des *Questions sur l'Encyclopédie*, en passant par l'*Épître à l'auteur du nouveau livre des Trois Imposteurs*, la brochure *Dieu. Réponse au Système de la nature* et l'article « Athéisme » paru au tome II des *Questions sur l'Encyclopédie*. Deux reproches reviennent avec constance. Premièrement, le matérialisme athée est *absurde* du point de vue

47 *Lettres philosophiques*, 395–396.

48 Sur le fatalisme en général et celui de Voltaire en particulier, voir Christophe Paillard. « Entre science et métaphysique : le problème du fatalisme dans la philosophie de Voltaire ». *Revue Voltaire* 8 (2008) : 207–223, et Gerhardt Stenger. « Voltaire et le fatalisme : du *Poème sur le désastre de Lisbonne* aux derniers contes ». *Cahiers Voltaire* 14 (2015) : 23–41.

philosophique. « Qu'on me le pardonne, lit-on dans la première *Homélie* sous-titrée 'Sur l'athéisme', il faut avoir perdu le sens ou la bonne foi, pour dire que le seul mouvement de la matière fait des êtres sentants et pensants »[49]. Après avoir brièvement exposé la démonstration métaphysique de Clarke que nous avons déjà rencontrée au chapitre II du *Traité de métaphysique*, le pasteur anglican donne la parole à un « partisan de Straton ou de Zénon »[50] derrière lequel on reconnaît facilement le Diderot des *Pensées philosophiques* : « le mouvement est essentiel à la matière ; toutes les combinaisons sont possibles avec le mouvement : donc, dans un mouvement éternel, il fallait absolument que la combinaison de l'univers actuel eût sa place. Jetez mille dés pendant l'éternité, il faudra que la chance de mille surfaces semblables arrive »[51]. Le résumé est à peine caricatural : en 1767, le *Système de la nature* n'a pas encore paru et le matérialisme athée de La Mettrie prenait plutôt sa source dans son étude médicale du corps humain. Les objections du bon pasteur valent ce qu'elles valent, et d'Holbach les balaiera d'un revers de main. Voltaire n'en a cure. La matière, objectera-t-il à l'auteur du *Système de la nature*, est impuissante par elle-même, les êtres vivants n'ont pu naître sans le concours d'une intelligence qui en a modelé les parties en fonction d'un plan établi :

> Vous attribuez à la seule matière le pouvoir de la gravitation, le pouvoir de communiquer le mouvement, etc. ; mais c'est ce que vous supposez, et non pas ce que vous démontrez. Il me semble que vous tombez dans le défaut que vous reprochez avec raison à tant de théologiens, de commencer par admettre ce qui est en question. Il faut savoir s'il est possible que la matière s'organise elle-même, qu'elle fasse à la fois des bouches pour manger, des dents pour broyer, un estomac pour digérer, un cœur pour recevoir le sang des veines et pour le rendre aux artères, une matrice pour recevoir et pour nourrir un fœtus qui en sort dans le temps marqué, etc. etc[52].

49 In *Mélanges*, 1103.

50 Ibid., 1102.

51 Ibid. Voltaire possédait deux exemplaires des *Pensées philosophiques*. Sur l'un des deux, il a griffonné en marge de la XXI[e] *Pensée* : « Remuez du sable pendant une éternité, il n'y aura jamais que du sable. Certainement ce sable ne produira pas des perroquets, des hommes, des singes. Tout ouvrage prouve un ouvrier » (*OCV*, 138 (2010), 136). Voltaire n'a pas compris ou voulu comprendre qu'aux yeux de Diderot, le monde *n'est pas* un ouvrage, c'est-à-dire une construction comportant une finalité.

52 *Dieu. Réponse au Système de la nature*. In *Lettres philosophiques*, 323.

Deuxièmement et surtout, l'athéisme est *nuisible* aux hommes, car il les prive de l'espoir en une vie après la mort et constitue un danger pour la société :

> Depuis Job jusqu'à nous, un très grand nombre d'hommes a maudit son existence ; nous avons donc un besoin perpétuel de consolation et d'espoir. Votre philosophie nous en prive. [...] Cette opinion [d'une vie après la mort] n'a-t-elle pas un prodigieux avantage sur la vôtre ? La mienne est utile au genre humain, la vôtre est funeste ; elle peut (quoi que vous en disiez) encourager les Néron, les Alexandre VI et les Cartouche ; la mienne peut les réprimer[53].

La croyance en un Dieu rémunérateur et vengeur est à la fois une consolation et un frein : « le frein du scélérat, l'espérance du juste »[54]. Une espérance, parce qu'elle promet aux hommes que Dieu les « fera passer de cette malheureuse vie à une meilleure »[55]. Voltaire touche ici à un aspect essentiel des religions, qui est d'apporter la consolation aux humiliés et opprimés de cette terre en leur faisant miroiter une vie de bonheur infini dans l'au-delà. « De quoi s'agit-il dans notre dispute ? demande-t-il en 1770 à l'auteur du *Système de la nature*. De consoler notre malheureuse existence. Qui la console, vous ou moi ? »[56].

Plus que les principes métaphysiques, ce sont les conséquences pratiques de l'athéisme qui inquiètent Voltaire. « L'idée de Dieu est nécessaire comme les lois, c'est un frein », note-t-il en marge du *Système de la nature*[57]. La religion est un contrepoids aux mauvais penchants ; sans la crainte d'un Dieu vengeur, les hommes s'abandonneraient à leurs « passions funestes »[58]. Il est démontré, prétend le pasteur anglican des *Homélies*, que l'athéisme « peut tout au plus laisser subsister les vertus sociales dans la tranquille apathie de la vie privée ; mais qu'il doit porter à tous les crimes dans les orages de la vie publique »[59]. Certes, nous avons un instinct social, que l'éducation développe : « Il y a des lois dans la société qui sont plus rigoureusement observées que celles de l'État et de la religion »[60]. Quand les hommes sont gouvernés par des autorités politiques, ils se soumettent volontiers aux lois de la société ; c'est lorsqu'ils se trouvent à la tête des gouvernements, lorsqu'ils ne sont soumis à aucun frein temporel, qu'ils doivent craindre les châtiments divins. Je ne voudrais pas d'un

53 Ibid., 332.
54 *Épître à l'auteur du nouveau livre des Trois Imposteurs*, *OCV*, 70A (2016), 241.
55 *Homélies prononcées à Londres*. In *Mélanges*, 1107.
56 *Dieu. Réponse au Système de la nature*. In *Lettres philosophiques*, 333.
57 *OCV*, 139 (2011), 450.
58 *Homélies prononcées à Londres*. In *Mélanges*, 1114.
59 Ibid., 1115–1116.
60 Ibid., 1115.

roi athée, dit Voltaire, il me ferait tuer[61]. Lui-même ne croyait pas une seconde au rémunérateur-vengeur, comme il l'a laissé entendre plus d'une fois : « Mon ami, lit-on dans l'article 'Enfer' du *Dictionnaire philosophique*, je ne crois pas plus l'enfer éternel que vous ; mais il est bon que votre servante, votre tailleur, et même votre procureur le croient »[62]. Le Dieu rémunérateur et vengeur, c'est pour le « vulgaire », les sages n'en ont pas besoin.

Il serait cependant bien imprudent de réduire le Dieu de Voltaire à un bon père qui distribue peines et récompenses ici-bas ou dans l'au-delà. À regarder les textes de près, le « rémunérateur-vengeur » brocardé par les « frères parisiens » n'apparaît pas avant le milieu des années 1760 et disparaît dans les derniers traités à partir de 1771[63]. Fait notable : Voltaire ne cesse de décrire, parfois avec beaucoup d'éloquence et de rage, les misères des hommes sur terre, leurs malheurs et leurs crimes, mais jamais il ne prétend que leurs souffrances fussent la conséquence d'une punition méritée. L'enfer, pourrait-il dire, c'est les autres : « Quelques poètes, pour remédier à tant d'horreurs, ont imaginé les Enfers. Étrange consolation, étrange chimère ! Les Enfers sont chez nous. Le chien à trois têtes, et les trois Parques, et les trois Furies, sont des agneaux en comparaison de nos Sylla et de nos Marius »[64]. Le « principe d'action » évoqué dans le sous-titre d'*Il faut prendre un parti* ne punit ni ne récompense. La vie après la mort est une chimère consolante, mais reste une chimère :

> Que le grand Être veuille persévérer à nous continuer les mêmes dons après notre mort, qu'il puisse attacher la faculté de penser à quelque partie de nous-mêmes qui subsistera encore, à la bonne heure : je ne veux ni l'affirmer ni le nier, je n'ai de preuve ni pour ni contre. Mais c'est à celui qui affirme une chose si étrange à la prouver clairement, et comme jusqu'ici personne ne l'a fait, on me permettra de douter[65].

Ce qu'on appelle notre âme n'est rien d'autre qu'un mode de la matière organisée dans le corps. Si la pensée vient des sens, comme il n'est pas permis d'en douter, il n'est guère probable que l'âme subsiste après leur destruction :

---

61 Voir l'article « Athée, athéisme I » du *Dictionnaire philosophique*. In *Dictionnaire philosophique*, 120.

62 Ibid., 269.

63 Exception faite du conte *Histoire de Jenni* où le docteur Freind défie l'athée Birton de prouver qu'une vie après la mort est impossible. Voir *OCV*, 76 (2013), 117–119. Mais ce conte est un texte de propagande, et son message est fortement tempéré dans l'autre conte de la même époque, *Les Oreilles du comte de Chesterfield*.

64 *Lettres de Memmius à Cicéron*. In *Lettres philosophiques*, 347–348.

65 Ibid., 364.

> il faut savoir si l'âme étant une substance, et ayant perdu toute connaissance du mal qu'elle a pu faire, étant aussi étrangère à tout ce qu'elle a fait avec son corps qu'à tous les autres corps de notre univers, peut et doit, selon notre manière de raisonner, répondre dans un autre univers des actions dont elle n'a aucune connaissance ; s'il ne faudrait pas en effet un miracle pour donner à cette âme le souvenir qu'elle n'a plus, pour la rendre présente aux délits anéantis dans son entendement, pour la faire la même personne qu'elle était sur terre ; ou bien si Dieu la jugerait à peu près comme nous condamnons sur la terre un coupable, quoiqu'il ait absolument oublié ses crimes manifestes. Il ne s'en souvient plus ; mais nous nous en souvenons pour lui ; nous le punissons pour l'exemple. Mais Dieu ne peut punir un mort pour qu'il serve d'exemple aux vivants. Personne ne sait si ce mort est condamné ou absous. Dieu ne peut donc le punir que parce qu'il sentit et qu'il exécuta autrefois le désir de mal faire. Mais si, quand il se présente mort au tribunal de Dieu, il n'a plus rien de ce désir, s'il l'a entièrement oublié depuis vingt ans, s'il n'est plus du tout la même personne, qui Dieu punira-t-il en lui ?[66]

Dans *Sophronime et Adélos* (1776), enfin, la négation de l'immortalité de l'âme est définitivement débarrassée de ses conséquences réputées fâcheuses : « si Dieu fait tout, s'il est tout, il ne peut ni récompenser ni punir les simples instruments de ses décrets absolus »[67]. Voltaire a fini par tourner la page du rémunérateur-vengeur : « J'ai craint longtemps », avoue Sophronime à son interlocuteur, « ces conséquences dangereuses, et c'est ce qui m'a empêché d'enseigner mes principes ouvertement dans mes écoles »[68]. Affirmer l'existence d'un Dieu impersonnel, d'un « principe d'action » anonyme et inaccessible qui a créé un ordre que rien ne perturbe et qui se désintéresse des cas particuliers, ou nier tout court cette drôle de « divinité », Voltaire convient que cela revient au même : « Ou le monde subsiste par sa propre nature, par ses lois physiques, ou un Être suprême l'a formé selon ses lois suprêmes. Dans l'un et l'autre cas, ces lois sont immuables ; dans l'un et l'autre cas, tout est nécessaire »[69]. Même s'il est impossible de le suivre jusqu'au bout, Naigeon

66 Article « Identité » des *Questions sur l'Encyclopédie*. In *OCV*, 42A (2011), 316. Voltaire ne fait que développer une interrogation qui se trouve déjà dans le *Traité de métaphysique* : « je demande ce que l'esprit de Jacques a de commun avec Jacques quand il est mort » (In *Mélanges*, 185).

67 In *Mélanges*, 1370.

68 Ibid.

69 Article « Destin » du *Dictionnaire philosophique*. In *Dictionnaire philosophique*, 252. Même idée dans l'article « Franc arbitre » du « fond de Kehl » : « Ou tout est la suite de la nécessité

n'avait pas entièrement tort lorsqu'il croyait déceler chez Voltaire le « lapsus d'une incrédulité radicale »[70] : « Il ne faut pas croire que lorsqu'il plaide avec tant d'intérêt la cause de Dieu, ce soit sa propre opinion qu'il défende ; [...] il parle bien moins de l'existence de Dieu comme d'un dogme dont la vérité lui est démontrée, que comme d'un dogme utile et nécessaire »[71]. Ajoutons que d'Holbach, de son côté, était loin de vouloir instaurer l'athéisme obligatoire pour tous : l'athéisme, estimait-il, n'est accessible qu'à une minorité, aux athées de cabinets dont parlait Voltaire. C'est parce que l'athéisme suppose de la réflexion « qu'il n'est point fait pour le vulgaire, ni même pour le plus grand nombre des hommes »[72]. Voltaire n'aurait pas désavoué ces lignes....

Il ne faut pas exagérer, sur le plan des idées, la rivalité entre le déisme de Voltaire et l'athéisme philosophique ou, si l'on préfère, le matérialisme athée. Tout en restant convaincu de la nocivité de l'athéisme pour les hommes vivant en société, il effectue, une fois passé le scandale du *Système de la nature*, un rapprochement avec le groupe autour de d'Holbach qui dénote une identité de vues sur presque tous les points essentiels. « Vous rentrez toujours malgré vous dans le système de nos épicuriens », constate, amusé, Callicrate, le représentant des athées parisiens, à Évhémère-Voltaire dans les *Dialogues d'Évhémère*. Et ce dernier de répondre : « Je ne serais pas fâché d'avoir quelque chose de commun avec les vrais épicuriens, qui sont d'honnêtes gens, très sages et très respectables »[73].

Références bibliographiques

Clarke, Samuel. *Traités de l'existence et des attributs de Dieu, des devoirs de la religion naturelle, et de la vérité de la religion chrétienne*. Amsterdam : J.-F. Bernard, 1727, 2 vol.

Grimm, Friedrich Melchior. *Correspondance littéraire, philosophique et critique*. Ed. M. Tourneux. Paris : Garnier frères, 1877–1882, 16 vol.

---

de la nature des choses, ou tout est l'effet de l'ordre éternel d'un maître absolu ; dans l'un et dans l'autre cas nous ne sommes que des roues de la machine du monde » (*OCV*, 34 (2016), 260).

70 Alain Sandrier. « Lectures athées de Voltaire : la duplicité du philosophe ». In S. Charles et S. Pujol, éd., *Voltaire philosophe. Regards croisés*. Ferney-Voltaire : Centre international d'étude du XVIII^e siècle, 2010, 141–150 : 142.

71 *Encyclopédie méthodique. Philosophie ancienne et moderne*. Paris : Panckoucke/Agasse, 1791–1794, 3 vol., III, 239.

72 *SN*, II, 381–382 (II, 8).

73 *OCV*, 80C (2009), 141.

Naigeon, Jacques-André. *Encyclopédie méthodique. Philosophie ancienne et moderne*. Paris : Panckoucke/Agasse, 1791–1794, 3 vol.

Paillard, Christophe. « Entre science et métaphysique : le problème du fatalisme dans la philosophie de Voltaire ». *Revue Voltaire* 8 (2008) : 207–223.

Pomeau, René. *La Religion de Voltaire*. Paris : Nizet, 1969.

Pomeau, René, éd., *Voltaire en son temps*. Paris : Fayard, 1995, 2 vol.

Sandrier, Alain. *Le Style philosophique du baron d'Holbach. Conditions et contraintes du prosélytisme athée en France dans la seconde moitié du XVIII^e siècle*. Paris : Honoré Champion, 2004.

Sandrier, Alain. « Lectures athées de Voltaire : la duplicité du philosophe ». In S. Charles et S. Pujol, éd., *Voltaire philosophe. Regards croisés*. Ferney-Voltaire : Centre international d'étude du XVIII^e siècle, 2010, 141–150.

Stenger, Gerhardt. « Le matérialisme de Voltaire ». In B. Fink et G. Stenger, éd., *Être matérialiste à l'âge des Lumières. Hommage offert à Roland Desné*. Paris : PUF, 1999, 275–285.

Stenger, Gerhardt. « Le socinianisme dans le *Dictionnaire philosophique* de Voltaire ». In C. Van Staen, éd., *Rousseau et les Lumières. Mélanges à la mémoire de Raymond Trousson (1936–2013)*. Paris : Honoré Champion, 2016, 205–224.

Stenger, Gerhardt. « Voltaire et le fatalisme : du *Poème sur le désastre de Lisbonne* aux derniers contes ». *Cahiers Voltaire* 14 (2015) : 23–41.

Stenger, Gerhardt. « Voltaire contre le *Système de la nature* ». *Cahiers Voltaire* 14 (2021) : 9–38.

Thomson, Ann. « L'article 'Unitaires' de l'*Encyclopédie* ». In M. Leca-Tsiomis et A. Sandrier, éd., *Diderot, l'*Encyclopédie *& autres études. Sillages de Jacques Proust*. Ferney-Voltaire : Centre international d'étude du XVIII^e siècle, 2010, 119–128.

Van den Heuvel, Jacques. *Voltaire dans ses contes. De « Micromégas » à « L'Ingénu »*. Paris : Armand Colin, 1967.

Voltaire. *Dictionnaire philosophique*. Éd. G. Stenger. Paris : Flammarion, 2012.

Voltaire. *Lettres philosophiques. Derniers écrits sur Dieu*. Éd. G. Stenger. Paris : Flammarion, 2006.

Voltaire. *Mélanges*. Éd. J. Van den Heuvel. Paris : Gallimard, 1961.

13

D'Holbach, les cercles holbachiques et la circulation de la littérature philosophique clandestine

Maria Susana Seguin

Si le nom du baron d'Holbach est depuis longtemps associé à l'élaboration et à la diffusion de la pensée philosophique des Lumières, sa place dans l'univers de la littérature philosophique clandestine[1] reste, à des nombreux égards, encore à préciser. Malgré les importantes avancées accomplies par la recherche de ces dernières années[2], la nature même du corpus clandestin, le caractère secret des acteurs qui animent cet univers, la complexité des réseaux par lesquels circulent ces textes, invitent parfois à la prudence et nous obligent à proposer des hypothèses que d'heureuses découvertes nous permettront peut-être de confirmer un jour.

Les pages qui suivent s'inscrivent, précisément, dans le contexte de l'une de ces trouvailles, et même si elles n'aspirent pas à révéler de nouveaux secrets majeurs de la clandestinité philosophique, elles peuvent être lues comme de nouvelles pistes dans une enquête de plus longue haleine. Je voudrais proposer ici quelques éléments concernant la circulation de la pensée clandestine et le fonctionnement du cercle holbachique, qui semble avoir pénétré bien au-delà des milieux intellectuels étudiés jusqu'à présent, comme le montre l'inventaire de la bibliothèque d'un aristocrate de haut rang, confisquée au moment de la Révolution, et qui contient l'une des plus importantes collections de manuscrits philosophiques clandestins identifiée à ce jour, dont certains issus peut-être du cercle holbachique, ainsi qu'un riche échantillon de la littérature anti-religieuse de la fin du XVIII^e^ siècle. Certes, il n'est pas étonnant

1 Au sujet de la littérature philosophique clandestine, voir la présentation qu'en fait Antony McKenna sur notre plateforme philosophie-clandestine.huma-num.fr ainsi que les différents numéros de notre revue, *La Lettre clandestine*.

2 Voir en particulier Alain Sandrier. *Le Style philosophique du baron d'Holbach : conditions et contraintes du prosélytisme athée en France dans la seconde moitié du XVIII^e^ siècle*. Paris : Honoré Champion, 2004. Mladen Kozul. *Les Lumières imaginaires. Holbach et la traduction*. Oxford : Voltaire Foundation (« Oxford University Studies in the Enlightenment »), 2016. Voir également le dossier thématique *Le Baron d'Holbach et la littérature philosophique clandestine, La Lettre clandestine* 22 (2014).

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2022 | DOI:10.1163/9789004516847_015

que, lors des confiscations révolutionnaires, on ait pu trouver des imprimés et des manuscrits polémiques qui manifestent l'intérêt pour la pensée critique chez des aristocrates de haute culture. Mais l'identité du propriétaire de cette bibliothèque ne saurait nous laisser indifférents. J'aimerais donc, après avoir très rapidement présenté cette bibliothèque et son propriétaire, en venir aux relations que celui-ci a pu entretenir avec le cercle du baron d'Holbach et proposer, faute de réponses définitives, quelques pistes de recherche à explorer.

Le point de départ de cette enquête est donné par l'analyse de l'inventaire de saisie de la bibliothèque de Louis-Marie-Florent d'Haraucourt, dernier duc Du Châtelet, autrement dit, le fils d'Émilie Du Châtelet. À peine plus jeune que le baron d'Holbach, puisqu'il est né en 1727, Louis-Marie-Florent était, au moment de la Révolution, colonel des Gardes de la Maison du Roi et de ce fait, s'est directement trouvé impliqué dans les événements de juillet 1789, comme nous le rappelle une gravure représentant les événements du 12 juillet.

Sa condition d'aristocrate de haut rang lui vaudra d'ailleurs d'être arrêté en septembre 1793, puis guillotiné, tout comme son épouse, Diane-Adélaïde de Rochechouart, le 13 décembre de la même année. Ses biens, dont le très riche

FIGURE 13.1 « Les Gardes françaises sauvant Mr. Du Châtelet, leur colonel, de l'effervescence populaire. Le 12 juillet 1789 ». Prieur inv. & del. ; Berthault sculp. Eau-forte (18 × 23,5 cm). Bibliothèque Nationale de France, FRBNF44542710

Hôtel Du Chatelet, situé rue de Grenelle[3], à Paris, seront confisqués et mis sous scellés en attendant la réalisation de l'inventaire définitif qui n'interviendra qu'en 1796[4]. Le document de saisie, conservé aux Archives Nationales[5], fait donc état, entre autres, de la bibliothèque personnelle du duc Du Châtelet à cette date, et comporte trois ensembles : une première liste de dix-neuf pages d'ouvrages transportés, selon l'indique l'inventaire, dans un premier dépôt révolutionnaire, « au dépôt de la rue de Lille » et dont on a perdu la trace depuis. Une deuxième liste de six pages, composée d'ouvrages récupérés directement par la bibliothèque de l'École Nationale des Ponts-et-Chaussées, qui s'était installée à l'hôtel de Grenelle après la Révolution, et conservés aujourd'hui à ParisTech[6]. Finalement, une liste supplémentaire de treize pages, dont la destination n'est pas indiquée dans le manuscrit[7].

Sans nous attarder davantage à la présentation générale de cette bibliothèque, qui à elle seule mériterait des études plus approfondies, on peut simplement signaler qu'elle est composée de près de 1200 entrées correspondant à des ouvrages remontant au dernier quart du XVI^e^ siècle, avec une nette prédominance de pièces du XVIII^e^ siècle, et traduisant la large culture du duc Du Châtelet. Le contenu de cette bibliothèque traduit également l'éducation aristocratique soignée qu'il a sans doute reçue, conforme aux responsabilités que Louis-Marie-Florent devrait exercer au cours de sa vie, en tant que militaire d'abord, mais également en tant qu'ambassadeur de France à la Cour de Vienne (entre 1761 et 1763) et à Londres (entre 1768 et 1770) : de nombreux ouvrages d'histoire, de stratégie militaire, de droit, mais aussi de littérature[8], de philosophie, de religion[9], de sciences, de nombreux périodiques et dictionnaires.

3 L'hôtel Du Châtelet est aujourd'hui connu sous le nom d'hôtel de Grenelle, siège du Ministère du travail.

4 Nous ignorons ce qu'il advint des biens du duc Du Châtelet entre ces deux dates.

5 AN, F17 1164. Je remercie très chaleureusement Ulla Kölving et Andrew Brown de m'avoir communiqué ces documents. Nous renverrons désormais à cet inventaire en signalant, par un premier numéro, la liste concernée, par un deuxième numéro, l'entrée de l'inventaire (par ex. 3.1).

6 Fonds anciens de la Bibliothèque de l'École nationale des ponts et chaussées, Champs-sur-Marne.

7 Des recherches récentes ont permis de montrer qu'une partie au moins de ces livres aurait par la suite été transportée à un autre dépôt, celui de la rue Marc. Voir Cécile Robin. *Au purgatoire des utilités. Les dépôts littéraires parisiens* (*an II-1815*). Thèse de doctorat sous la direction de Dominique Margairaz, Université Paris I, 2013, 828.

8 La bibliothèque contient plusieurs romans de Prévost, les œuvres de Crébillon fils, le théâtre de Corneille, de Molière, de Marivaux, entre autres.

9 Le duc possède de nombreux ouvrages de religion ou écrits par d'importants religieux de l'époque, dont le *Discours de l'histoire universelle* (éd. de 1752), l'*Histoire des variations des églises protestantes* (éd. 1747), l'*Élévation à Dieu* (éd. 1747) et les *Méditations sur l'Évangile* (1752) de Bossuet, *La Religion chrétienne prouvée* de l'abbé d'Houtteville (1749), les *Œuvres* du père Bourdaloue (éd. 1727), parmi d'autres.

Bien plus curieuse pour nous est la présence de très nombreux ouvrages philosophiques, parfois polémiques ou faisant partie du corpus de la littérature philosophique clandestine. La nature de certains de ces livres peut d'ailleurs faire penser qu'au moins une partie de ces ouvrages provenait de la bibliothèque d'Émilie Du Châtelet[10]. À côté d'ouvrages de Newton[11], de Leibniz[12] et surtout de Wolff[13], nous trouvons plusieurs ouvrages représentatifs de la pensée anglaise, de Locke[14] et surtout de Hume[15].

Le duc Du Châtelet possédait également plusieurs ouvrages inscrits dans l'histoire de la pensée critique, dont deux éditions du *Dictionnaire* de Pierre Bayle[16]

10 Nous ignorons la composition exacte de la bibliothèque d'Émilie Du Châtelet. Les recherches menées par Ira O. Wade, ainsi que la correspondance de la Marquise, ne donnent que des informations lacunaires. L'inventaire fait au Château de Cirey en 1764 (plusieurs années après la mort d'Émilie), laisse entrevoir l'existence probable d'ouvrages lui ayant appartenu, mais dont la description, ou plutôt, l'absence de description, ne permettent de tirer aucune conclusion. *Inventaire de tous les meubles et effets qui sont existant au château de Cirey et dépendances fait au mois de janvier 1764*, ms., 49. Collection privée. Informations communiquées par Andrew Brown, que je remercie vivement. Voir également Ira O. Wade. *Voltaire and Madame du Châtelet. An Essay on the Intellectual Activity at Cirey*. Princeton : Princeton University Press, 1941.

11 La réf. 2.43 désigne le *Traité d'optique sur les réflexions, réfractions, inflexions et les couleurs de la lumière … par Monsieur le chevalier Newton, traduit par M. Coste sur la seconde édition angloise augmentée par l'auteur. Seconde édition françoise*. Paris : Montalant, 1722.

12 2.42 : *Godefridi Guilielmi Leibnitii Principia philosophiae* [*sive Monadologia*] *more geometrico demonstrata, cum excerptis ex epistolis philosophi et scholiis quibusdam ex historia philosophica*. Francofurti et Lipsiae : impensis P.C. Monath, 1728.

13 De nombreuses entrées de la bibliothèque renvoient à des œuvres de Wolff, ce qui peut faire penser à des ouvrages hérités de sa mère. Parmi ces œuvres on trouve *Cosmologia generalis*, Francfort, 1733 (2.29) ; *Philosophia rationalis, sive Logica*, Francfort, 1731 (2.32) ; *Philosophia prima sive Ontologia methodo scientifica pertractata*, Vérone, 1736 ; *Philosophia practica universalis*, Francfort, 1739 ; *Jus naturæ*, Francfort, 1741–1743 (2.35, 2.36) ; les *Cours de mathématiques*, Genève, 1732 et 1738 (2.37).

14 Au moins deux traductions par Costes : *Pensées sur l'éducation des enfants*, Amsterdam, 1721 (3.134 bis) ; *Essai philosophique sur l'entendement humain*, Amsterdam, 1729 (2.39).

15 La réf. 2.66.2 correspond aux *Essais philosophiques sur l'entendement humain, par Mr. Hume. Avec les Quatre philosophes du même auteur*. Traduit de l'anglois. [Par Mérian. Préface de Formey.] Amsterdam : J.H. Schneider, 1758. Le duc possède aussi l'édition anglaise des *Essays and Tratises on several Subjects* (Londres, A. Millar), en deux volumes contenant, outre *An Enquiry concerning the Principles of Moral*, *The Natural History of Religion* (2.71.1, 2.84). On trouve également les *Œuvres philosophiques*, publiées à Amsterdam en 1759 (3.110 bis), ainsi que plusieurs ouvrages historiques : *Histoire de la maison Tudor*, Amsterdam, 1763 (1.32–33.1), *Histoire des Plantagenet*, Amsterdam, 1765, *The History of England*, Londres, 1767 (1.60.2 et 1.62.1).

16 Notamment l'édition en 5 volumes, avec la vie de l'auteur par Des Maizeaux, Amsterdam : Compagnie des Libraires (mais probablement à Trévoux), 1734.

et un exemplaire des *Pensées diverses sur la comète*[17], ainsi que les « classiques » des Lumières françaises, ce qui ne saurait surprendre chez une personne de son rang. À côté de quelques titres de Condillac[18] ou de presque toutes les œuvres de Rousseau[19] on remarquera des pièces choisies :

1.126.4 *Discours préliminaire* de l'*Encyclopédie*, 5 vol. in-12
1.57.1 *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les 2 Indes*, la Haye, 1774, 7 vol. in 8o.
3.129 bis 1. *Essai sur les Règnes de Claude et de Néron*, Londres, 1782, 2 vol.
3.102bis.2 *De l'Esprit des Lois*, Genève. 3 vol[20].
3.150bis.2 *Œuvres de Montesquieu*, Amsterdam, 1764. 6 vol[21].
3.168bis.8 *Lettres Persannes*, par Montesquieu, Amsterdam et Leipsique, 1764. 1 vol.
3.95bis.4 *Apologie de l'abbé de Prades*, 2e partie, Amsterdam, 1752. 1 vol.

Les œuvres de Voltaire occupent également une bonne place dans cette bibliothèque, ce qui ne saurait surprendre : Louis-Marie-Florent est resté en contact avec Voltaire bien après la mort de sa mère :

1.147.5 *Candide* trad. de l'allemand par Ralphe, 1759, in-12
1.75.1 Les 21 premiers volumes de Voltaire 1764 dont les tomes 5 et 10 en 2 parties
1.75.2 *Mélanges* de Voltaire, même année, 12 vol. le tout in-8°
1.175.5 *Dictionnaire philosophique*, Londres 1765, un vol.

17 *Pensées diverses, écrites à un docteur de Sorbonne, à l'occasion de la comète qui parut au mois de décembre 1680*. Nouvelle édition corrigée. Rotterdam (mais probablement à Trévoux), 1721.

18 *Traité des animaux*, Amsterdam, 1755 (2.68.7) ; *Traité des sensations*, Paris, 1754 (3.128 bis 1).

19 *Discours sur l'origine des inégalités parmi les hommes*, Amsterdam, 1755. *Œuvres de Jean-Jacques Rousseau* « avec Héloïse, Émile, Esprit et le supplément qui forme le tome 10, Neuchâtel, 1754, 64 et 79 » (3.139 bis). *Lettres de Jean-Jacques Rousseau à Beaumond archevêque de Paris*, Amsterdam, 1763. *Dictionnaire de musique*, (« deux volumes, dont un doré sur tranches »), Paris, 1768 (1.41.1). *Lettres écrites de la montagne*, Amsterdam, 1764 (1.91.5). Les tomes 3 et 4 des *Confessions* (1.92.3).

20 Probablement, *De l'esprit des loix. Ou Du rapport que les loix doivent avoir avec la constitution de chaque gouvernement, les mœurs, le climat, la religion, le commerce, &c. Nouvelle edition revüe & corrigée, avec des changemens considérables donnés par l'auteur*. Genève : Barillot, 1749, 3 vol. in-8°.

21 *Œuvres de Montesquieu, avec des remarques philosophiques et politiques d'un anonyme, qui n'ont point encore été publiées*, [annotation par Elie Luzac]. Amsterdam et Leipzig, 1764, 6 vol. in-12.

1.75–77.3 plus *Question sur l'Encyclopédie*, 1771, 9 vol. in 8°
1.89.5 *Pièce de Voltaire*, Besançon 1768, in-8°
1.89.6 *Le Philosophe ignorant*, 1766, in-8°
2.61.3 *Elemens de la philosophie de Neuton*, par Voltaire, Londres 1738. 1 vol.
3.112bis.2 *Traité sur la tolérance*, 1764. 1 vol.

Le duc Du Châtelet possédait surtout un bel échantillon des ouvrages les plus polémiques du temps, dont certains font clairement partie du corpus de la littérature philosophique clandestine :

3.130bis.7 *L'Homme machine*, Leyde, 1748. 1 vol[22].
3.138bis.2 *Le Monde*, Londres, 1751. 1 vol[23].
1.156.1 27 vol. petit in-12, dont *Lettres cabalistiques*, la Haye 1754, 7 vol.
1.156.2 *Lettres chinoises*, la Haye 1755, 6 vol.
1.156.4 *Lettres juives*, La Haye 1754, 8 vol.
1.164.2 *La Philosophie du bon sens*, La Haye 1755, 3 vol[24].
1.65.3 *Œuvres* de Maupertuis, Lyon 1756, 2 vol. in-8°
2.69.4 *Telliamed, ou entretien d'un phylosophe indien*, sur les mémoires de Maillet. Basle 1749. 1 vol.
1.175.4 *Panthéisticon*, Cosmopoli 1720[25].

Plus intéressante encore dans le cadre général de ce volume, est la présence, parmi les ouvrages philosophiques les plus polémiques, des textes dont la publication est attribuée à d'Holbach ou à ses proches, parmi lesquelles les œuvres de Nicolas-Antoine Boulanger, ingénieur des Ponts-et-Chaussées mort en 1756, collaborateur des encyclopédistes, et dont les œuvres, de circulation manuscrite, seront finalement imprimées grâce aux soins de d'Holbach et de Naigeon :

22 Julien Offray de La Mettrie. *L'Homme machine*. Leyde, 1748.
23 Jean-Baptiste de Mirabaud. *Le Monde, son origine et son antiquité. De l'âme et de son immortalité*. Londres, 1751.
24 Les trois dernières entrées renvoient à des œuvres de Jean-Baptiste de Boyer, Marquis d'Argens.
25 Il s'agit d'une édition clandestine, John Toland. *Pantheisticon, sive formula celebrandae sodalitatis Socraticæ*. Cosmopoli, 1720.

1.123.bis 9 *Traité des trois imposteurs*, Yverdon, 1768[26].
1.73.2 *Histoire générale des dogmes et opinions philosophiques*, Londres 1769, 3 vol. in-8°[27]
3.111bis.6 *Esope fabuliste*, par Boulanger. 1 vol[28].
3.112bis.3 *Histoire de la superstition traduite de l'anglais*, Londres, 1768. 1 vol. 3 autres vol.
ne méritant description[29].
3.118bis.2 *L'antiquité devoilée*, par Boulanger, Amsterdam, 1766. 3 vol[30].
3.129bis.2 *Recherches du despotisme oriental*, Londres, 1762. 1 vol[31].
3.95bis.6 *Examen de la Religion*, par Fréret, 1766. 1 vol[32].

Plus précisément encore, la bibliothèque de Louis-Marie-Florent Du Châtelet contient plusieurs des ouvrages que l'on peut attribuer aux différentes stratégies auctoriales de d'Holbach, telle que la pratique de la traduction[33], mais elle réserve une place encore plus importante aux ouvrages les plus sulfureux sortis de la plume du baron ou de son entourage proche :

26 À propos du rôle joué par d'Holbach et Naigeon dans la publication de ce texte, voir Emmanuel Boussuge et Alain Mothu. « Le chaînon manquant de la bibliographie holbachique. La liste de Naigeon 'le jeune' ». *La Lettre clandestine* 29 (2021) : 407–462.

27 Denis Diderot. *Histoire générale des dogmes et opinions philosophiques depuis les plus anciens temps jusqu'à nos jours, tirée du* Dictionnaire encyclopédique des arts et des sciences, Londres, 1769.

28 Nicolas-Antoine Boulanger. *Esope fabuliste ou dissertation sur les incertitudes qui concernent les premiers écrivains de l'Antiquité*. [S.l., n.d.], « fait l'an de l'histoire 2295 ».

29 Il s'agit très probablement de *La Contagion sacrée, ou Histoire naturelle de la superstition. Ouvrage traduit de l'Anglois*. Londres [Amsterdam] : [M.-M. Rey], 1768.

30 Il s'agit de l'édition de l'ouvrage posthume de Nicolas-Antoine Boulanger réalisée par d'Holbach, avec un précis de la vie de l'auteur par Diderot. Amsterdam : Marc-Michel Rey, 1766.

31 Ouvrage de Nicolas-Antoine Boulanger. L'ouvrage fait partie du corpus clandestin : http://philosophie-clandestine.huma-num.fr/mss. Une version numérique est disponible sur le site de la Bibliothèque interuniversitaire de la Sorbonne : https://nubis.univ-paris1.fr/ark:/15733/4f7r.

32 *Examen critique des apologistes de la religion chrétienne*. [S.l.], 1766. Cet ouvrage, attribué ici à Fréret conformément à une stratégie courante dans la littérature philosophique clandestine, est aujourd'hui attribué de manière très probable à Jean Lévêque de Burigny.

33 *Introduction à la minéralogie ou Connaissance des eaux, des sucs terrestres, des sels, des terres, des pierres, des mineraux, et des métaux*, ouvrage posthume de M.J.F. Henckel, traduit de l'allemand. Paris : G. Cavelier, 1756. À propos de la pratique de la traduction chez d'Holbach, voir les chapitres de Mélanie Éphrème et de Mladen Kozul dans ce volume, 149–169 et 77–86.

> 3.118bis.6 *Essais sur les Prejuges, ou apologie de la Philosophie*, Londres, 1770. 1 vol[34].
> 3.119bis.5 *Christianisme dévoilé*, Londres, 1767. 1 vol[35].
> 3.112bis.3 *Histoire de la superstition* traduite de l'anglais, Londres, 1768. 1 vol[36].
> 3.121bis.3 *Préservatif contre Les préjugés*[37], puis *de l'homme*[38], *L'univers Enigmatique*[39]. 2 vol.
> 3.97bis.1 *La morale universelle ou devoirs de l'homme fondés sur sa nature*, Amsterdam, 1776, 1 vol[40].

On pourrait sans doute être étonnés de ne pas y trouver certains des titres les plus connus, comme le *Système de la nature*, la *Théologie portative* ou le *Bon sens*, car, en effet, ces noms ne figurent pas dans l'inventaire, même de manière approximative. Mais on peut cependant observer que la liste comporte parfois quelques lacunes ou des raccourcis qui pourraient cacher quelques-uns de ces ouvrages, notamment lorsque nous constatons que l'inventaire désigne certains titres de manière elliptique, parfois dans des ensembles associés à des textes bien connus :

> 1.162–163 40 vol. petit in-12 dont 3 dorés sur tranche tant reliés que brochés ne méritant description
> 3.112bis.3 *Histoire de la superstition traduite de l'anglais*, Londres, 1768. 1 vol. 3 autres vol. ne méritant description.

Quoi qu'il en soit, et même en faisant abstraction de ces ouvrages majeurs, force est de constater que la bibliothèque du duc Du Châtelet propose un

---

34 Le titre exact est *Essai sur les préjugés, ou De l'influence des opinions sur les mœurs et sur le bonheur des hommes, ouvrage contenant l'apologie de la philosophie, par Mr. D.M.*, Londres, 1770.

35 L'ouvrage de d'Holbach, dont le titre imite la formulation de l'*Antiquité dévoilée par ses usages* de Nicolas-Antoine Boulanger, lui est également attribué.

36 D'Holbach. *La Contagion sacrée, ou Histoire naturelle de la superstition. Ouvrage traduit de l'Anglois*. Londres [Amsterdam] : [M.-M. Rey], 1768.

37 D'Holbach. *Lettres à Eugénie, ou Préservatif contre les préjugés*. Londres [Amsterdam] : [Marc-Michel Rey], 1768.

38 S'agit-il de l'ouvrage posthume d'Helvétius, *De l'homme, de ses facultés intellectuelles, de son éducation*, Londres, 1773 ?

39 Il s'agit de l'œuvre de Louis Antoine de Caraccioli, Francfort [mais probablement à Rouen] : Bassompierre, 1760.

40 D'Holbach. *La Morale universelle ou les devoirs de l'homme fondés sur sa nature*. Amsterdam : Marc-Michel Rey, 1776.

échantillon assez complet, non seulement de la pensée polémique des Lumières, mais aussi de la littérature philosophique clandestine imprimée à partir des années 1760, en particulier de celle issue des cercles holbachiques. Et cette impression se confirme d'ailleurs, quand on s'intéresse à la collection de manuscrits présente dans cette bibliothèque.

On trouve, en effet, dans l'inventaire de saisie tout une série de titres qui renvoient clairement au corpus, bien connu maintenant, des manuscrits philosophiques clandestins :

> 1.45.1 5 volumes in 4° manuscrits dont *Dissertation sur l'éternité*.
> 1.45.2 *L'Âme matérielle* etc.
> 1.45.3 *Dissertation sur le 53 chapitre d'Isaïe* et *système de religion purement naturelle*
> 1.45.4 *Examen de religion* opuscule de l'auteur du *Traité des erreurs populaires* de 1735
> 1.45.5 Manuscrit in-4°, *Dissertation sur la ressurection de la cher* par l'auteur du *Traité des*
> *erreurs populaires* 1743, manuscrit in-4°.
> 1.45.6 *Lettres sur la religion, sur l'âme humaine, sur l'existence de dieu et lettres à Sophie*, in-4° manuscrit
> [...]
> 1.46.3 *Le Ciel ouvert à tous les hommes* par Pierre Cuppé, in-4°, manuscrit doré sur tranches, et 3 autres vol. in-40 manuscrits dorés sur tranches ne méritant description.

Cette liste constitue par elle-même une première révélation digne d'intérêt : la bibliothèque du fils d'Émilie Du Châtelet, elle-même auteur d'un de ces manuscrits, les *Examens de la Bible*[41], fait état de certains des titres du corpus clandestin, dont une bonne partie ont été écrits et ont circulé dans la première moitié du XVIII^e siècle. Malheureusement, rien ne nous permet de conclure que les copies conservées dans la bibliothèque de Louis-Marie-Florent viendraient de la bibliothèque d'Émilie : s'agissant de manuscrits, et surtout d'œuvres ayant fait l'objet de nombreuses copies, comme c'est le cas de certains manuscrits philosophiques clandestins, il faut toujours établir une distinction claire entre

41 Il existe trois copies de ce manuscrit. Sur ce point voir notre plateforme consacrée à l'étude de la littérature philosophique clandestine, « Philosophie clandestine » : http://philosophie-clandestine.huma-num.fr, ms n° 28. Gabrielle-Émilie Le Tonnelier Du Breteuil, Marquise Du Châtelet-Lomond, *Examens de la Bible*. Édités et annotés par B.E. Schwarzbach. Paris : Honoré Champion (collection « Libre pensée et Littérature Clandestine »), 2011.

la date de composition supposée des textes et celle de la ou des copies qui les portent. Et pour respecter ce principe méthodologique il faudrait savoir ce que sont devenus les manuscrits du duc Du Châtelet saisis en 1793, une tâche d'autant plus complexe que certains des titres mentionnés par l'inventaire, comme *Le Ciel ouvert à tous les hommes* de Pierre Cuppé, sont parvenus jusqu'à nous dans des dizaines d'exemplaires conservés dans diverses bibliothèques françaises et européennes[42].

L'inventaire mentionne pourtant quelques titres de manuscrits conservés dans des versions uniques ou rares, et qu'il est facile de vérifier. C'est le cas, par exemple, de la « *Dissertation sur la ressurrection de la cher*, par l'auteur du *Traité des erreurs populaires* 1743, manuscrit in-4° », dont le seul exemplaire connu est conservé à la Bibliothèque Mazarine, sous la cote 1168. La page de titre reprend exactement la description de l'inventaire, à ce détail près, le nom de Thomas Brown, ajouté *à postériori*, qui attribue de manière erronée le texte à un auteur anglais du XVII^e^ siècle, auteur certes d'un *Traité des erreurs populaires*, mais qui n'a rien à voir avec ce manuscrit[43]. Il s'agit bien d'ailleurs d'un volume in-4°, relié en veau fauve, les plats ornés d'un triple filet d'or, avec une fleur de lys à chaque angle. Le dos présente cinq nervures, il est décoré de fleurons datables du XVIII^e^ siècle, la pièce de titre est en maroquin rouge, avec des lettres dorées. Ce volume se présente en réalité comme un recueil, et comporte une deuxième pièce, la *Dissertation sur la formation du monde*, attribuée au même auteur et apparemment de la même main.

L'inventaire indique un deuxième titre conservé dans un exemplaire unique : les « *Lettres sur la religion, sur l'âme humaine, sur Dieu et lettres à Sophie* manuscrit in-4° ». Il s'agit d'un autre volume conservé à la Bibliothèque Mazarine sous la côte 1183, et dont les caractéristiques sont absolument identiques à celles du volume précédent : in-4°, relié en veau fauve, plats ornés de trois filets dorés, dos à cinq nervures ornées de fleurons, titre sur pièce de maroquin rouge à lettres dorées, indiquant dans ce cas l'autre nom sous lequel ce texte est connu, *Lettres à Sophie*, qui n'apparaît pas sur la page de titre, mais qui peut expliquer l'indication présente sur l'inventaire.

Comme j'ai pu le montrer ailleurs, les caractéristiques physiques de ces volumes permettent de confirmer qu'une bonne partie des copies décrites dans

42 Pour plus de précisions sur les copies actuellement connues de ce manuscrit, voir : http://philosophie-clandestine.huma-num.fr, ms n° 25.

43 Ce titre fait en réalité référence à un autre manuscrit clandestin, le *Jordanus Brunus redivivus ou Traité des erreurs populaires*, conservé à Rouen (Ms. 74) et que nous n'avons pas pu consulter pour le moment.

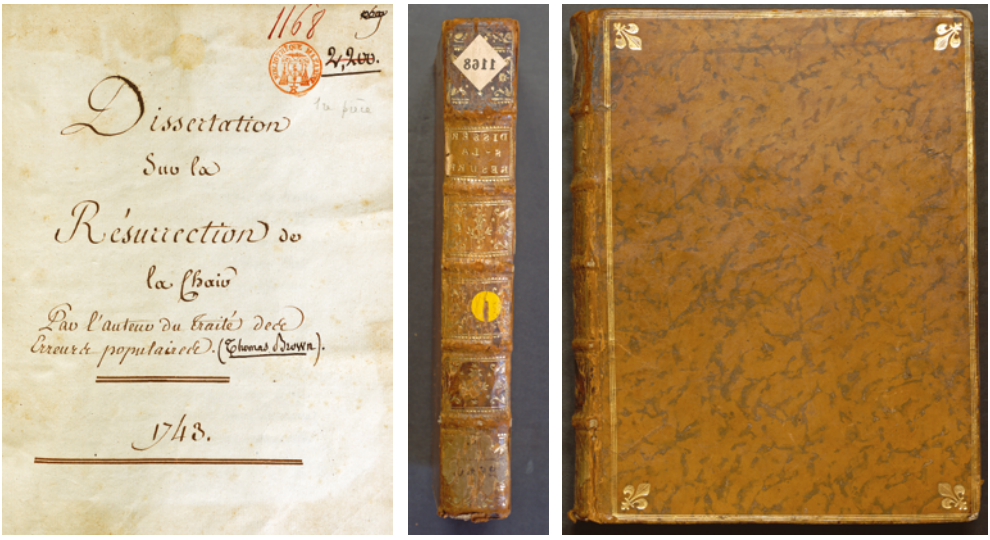

FIGURE 13.2 Bibliothèque Mazarine, manuscrit 1168

FIGURE 13.3 Bibliothèque Mazarine, manuscrit 1183

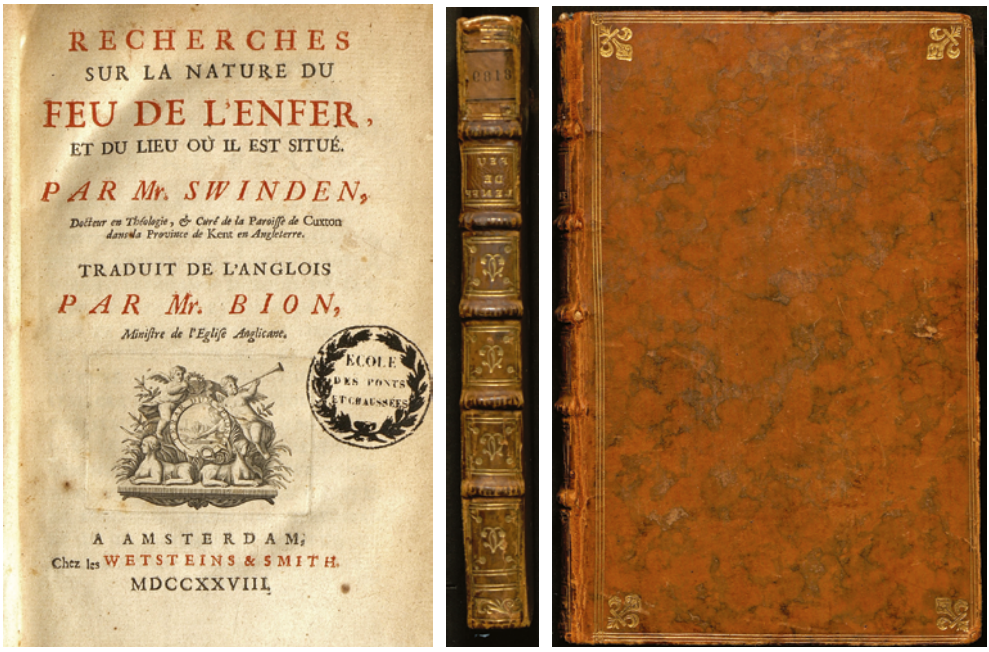

FIGURE 13.4 Exemplaire des *Recherches sur la nature du feu de l'enfer, et du lieu où il est situé*, Amsterdam, 1728, in-8°. Bibliothèque de l'École nationale des ponts et chaussées, cote 8-8189

l'inventaire de saisie de la bibliothèque du duc Du Châtelet sont aujourd'hui conservées à la Bibliothèque Mazarine[44]. Les mêmes caractéristiques matérielles peuvent être observées dans certains des ouvrages dont l'appartenance au duc Du Châtelet ne saurait être contestée, conservés dans le fonds ancien de l'École Nationale des Ponts-et-Chaussées, comme la *Recherches sur la nature du feu de l'enfer, et du lieu où il est situé*, volume in-8°, un livre plutôt rare, publié à Amsterdam en 1728, dans lequel son auteur, l'anglais Tobias Swinden, essaie d'expliquer que l'enfer se trouve au cœur du soleil.

On observe surtout les mêmes caractéristiques dans un exemplaire du *Dictionnaire philosophique*, envoyé par Voltaire lui-même à Florent Du Châtelet, et qui est aujourd'hui conservé au château de Voltaire à Ferney-Voltaire :

44 Maria Susana Seguin. « Madame Du Châtelet et l'univers de la philosophie clandestine : la 'collection Du Châtelet' », à paraître dans *Madame Du Châtelet* (*actes du colloque des 17 et 18 novembre 2017*), sous la direction d'Ulla Kölving et Andrew Brown. URL : https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-02343855.

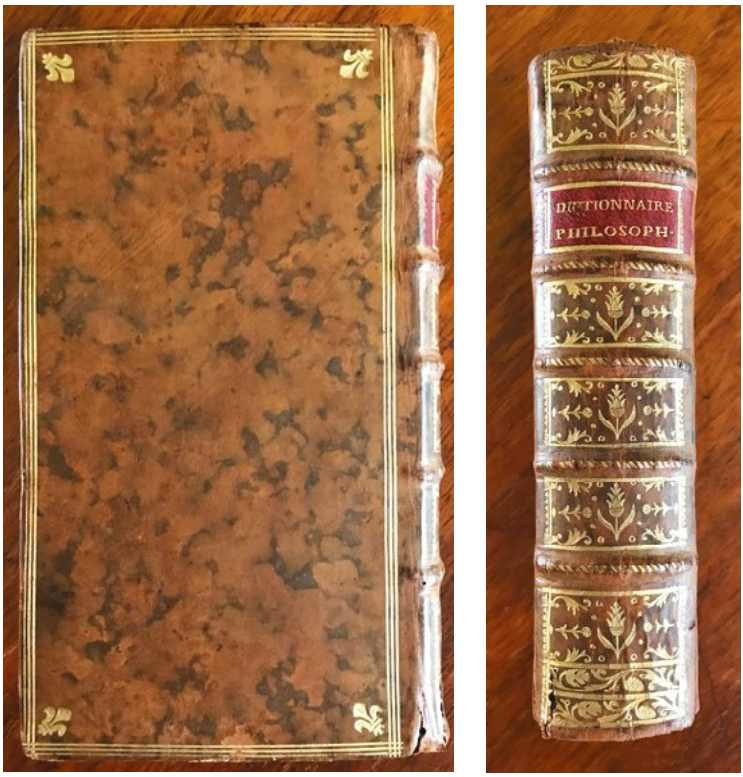

FIGURE 13.5 Voltaire, *Dictionnaire philosophique*. Exemplaire personnel de Louis-Marie-Florent Du Châtelet. Bibliothèque du Château de Voltaire à Ferney-Voltaire

Au total, la collection Du Châtelet comporterait donc au moins quatorze volumes (la description de l'inventaire laisse planer les doutes sur certaines entrées), correspondant à une cinquantaine de titres, parmi lesquels quelques-uns des plus célèbres écrits du corpus clandestin, autrement dit, la plus importante collection privée de manuscrits philosophiques clandestins connue à ce jour, et comportant, outre les classiques critiques de la Bible et de la religion catholique, plusieurs textes affirmant l'éternité de la matière, l'immortalité de l'âme et mettant sérieusement en cause l'existence même de Dieu.

Cela dit, si bon nombre des titres conservés dans cet ensemble sont bien des œuvres écrites dans les premières années du XVIII^e^ siècle, certaines des copies composant cet ensemble ont été réalisées plus tard, et au plus tôt, après 1742[45]. C'est le cas du *Système de religion naturelle*, qui n'est qu'un autre titre

45 C'est la date lisible dans le filigrane du papier.

des *Difficultés sur la religion adressées au père Malebranche* composées par Robert Challe dans les années 1710 et que d'Holbach et Naigeon publieront en 1768 sous le titre *Le Militaire philosophe*[46]. D'autres cas sont plus clairs encore : la copie manuscrite des *Lettres à Sophie* (Ms. 1183) n'a été réalisée, d'après Olivier Bloch qui a édité ce texte, qu'après 1769 et d'après une version imprimée à cette époque, très probablement aux Pays-Bas. Or, ce qui est plus curieux encore, comme l'a observé Antony McKenna, c'est que ce volume semble écrit de la même main que d'autres exemplaires de la même collection[47]. C'est le cas des manuscrits 1192 et 1994 (qui contient la *Dissertation sur l'éternité du Monde*), du ms. 1197, qui contient le *Système de religion naturelle*, ou encore du ms 1189, comportant le traité *La foi anéantie ou Démonstration de la fausseté des faits principaux qui sont contenus dans les deux Testaments. Ouvrage traduit du latin de Hobbès* et daté de « 1763 ». Ce manuscrit, représentatif de la complexe genèse de la littérature philosophique clandestine[48] n'a fait jusque-là l'objet d'aucune attribution, mais il a souvent été associé au cercle du baron d'Holbach : la stratégie auctoriale employée (la fiction de la traduction), l'attribution à une source polémique (le nom de Hobbes), la nette dominante matérialiste et l'athéisme sous-jacent, orientent en effet le lecteur moderne vers d'Holbach et ses proches.

Andrew Hunwick croit avoir identifié l'écriture caractéristique de ces manuscrits. Il s'agirait de celle de Charles-Claude Naigeon, le frère cadet de Jacques-André Naigeon, ami et proche collaborateur de d'Holbach, et impliqué dans l'édition de plusieurs manuscrits philosophiques clandestins[49], ce qui non seulement préciserait la période de réalisation d'une partie de ces copies (les années 1760), mais qui permettrait également de rapprocher le fils d'Émilie Du Châtelet des cercles holbachiques, à l'époque où il occupe des postes diplomatiques clé à la Cour de Vienne (où Florent Du Châtelet réside entre 1761 et 1763–1764), puis à Londres (1768–1770), deux lieux stratégiques dans la circulation de la littérature clandestine de l'Europe des Lumières.

---

46 Ce livre n'est pas mentionné par l'inventaire de saisie de la bibliothèque du duc Du Châtelet.

47 Voir son introduction à l'édition de *De la conduite d'un honnête homme*. *Lias* 14 (1987) : 229–256, et plus spécialement 2–5.

48 Ce manuscrit est en fait composé à partir d'un premier texte conçu à son tour comme complément d'un autre manuscrit, les *Preuves que l'auteur de la Religion Chrétienne analysée a simplement indiquées, sans les avoir rapportées*. Voir Maria Susana Seguin. « Les manuscrits philosophiques clandestins : une pensée en mouvement. L'exemple de *La religion chrétienne analysée* et de ses paratextes ». *Tangence* 81 (été 2006) : 77–95.

49 Andrew Hunwick. « Les *Notes d'Hobbès sur le Nouveau Testament* ». *La Lettre clandestine* 5 (1996) : 279–290, et notamment 287.

Il est sans doute trop tôt pour tirer des conclusions définitives sur ce point : des recherches en cours semblent mettre en cause l'identification de l'écriture de ces manuscrits[50]. D'ailleurs, les liens directs entre Louis-Marie-Florent Du Châtelet ne sont pas faciles à prouver. La correspondance du baron d'Holbach reste, on le sait, très lacunaire. Celle de Florent Du Châtelet est tout aussi décevante : les archives diplomatiques conservent, certes, une importante correspondance du duc, mais elle ne concerne que les affaires politiques de son temps. La correspondance que le marquis échange à la même période avec son aide de camp, Marquier[51], n'apporte aucune information sur ce point : les (difficiles) lectures que j'ai pu faire de ce dossier n'ont révélé pour le moment que les soucis du duc pour la gestion des affaires courantes des ambassades dont il était chargé par le roi.

Ces contacts ne sont pourtant pas impossibles : Florent Du Châtelet a séjourné à la cour de Lunéville dans les années 1756–1760, où il était chambellan du roi Stanislas. Il y a très bien pu fréquenter des proches du cercle holbachique, et au-delà, des encyclopédistes. On sait d'ailleurs, grâce à Voltaire, qui était resté en contact avec le fils d'Émilie, que Louis-Marie-Florent Du Châtelet participait depuis l'étranger à la circulation des idées et des textes philosophiques. Dans une lettre envoyée le 15 mars 1762 au conte Ivan Schovalov, Voltaire indique à son correspondant :

> Si vous êtes toujours monsieur dans le dessein d'achever le monument au quel vous avez bien voulu que je travaillasse, je vous prierai de faire adresser les gros paquets à Monsieur de Czernichev à Vienne qui les remettra à notre ambassadeur Monsieur le comte du Chatelet. Il aura la bonté de me les faire tenir par le courier qui passe par Strasbourg[52].

De fait, la réputation « philosophique » du fils d'Émilie semble à cette époque bien établie. Voltaire, toujours lui, écrit en janvier 1768 à son ami Villevieille :

---

50 Des recherches en cours semblent prouver que la calligraphie des manuscrits conservés à la Bibliothèque Mazarine ne correspond pas aux échantillons existants de l'écriture de Charles-Claude Naigeon. En attendant la publication définitive de ces recherches, je remercie Emmanuel Boussuge et Alain Mothu de m'avoir fait part de leur travail en cours, auquel je renvoie par anticipation.

51 Fonds de dotation Voltaire, Archives Marquier-Du Châtelet, Archives Départementales de Chaumont. Je remercie Andrew Brown de m'avoir communiqué une version numérique de ces précieux documents.

52 *Corr.*, D10372.

> Je serais bien trompé si le tître d'enciclopédiste vous avait nui auprès de feu Mr De Guerchi ; mais je vous suis bien caution que le titre d'enciclopédiste ne vous fera aucun tort auprès de mr Du Chatelet[53].

Et il faut bien croire que l'avis de Voltaire était juste, puisque quelques mois plus tard il adresse une autre lettre au même marquis de Villevieille, « capitaine au régiment du Roy etc. hôtel du Chatelet rue de l'université à Paris ».

Une autre piste nous est fournie par Charles-Claude Naigeon lui-même, dans une note manuscrite portée sur son exemplaire du *Système de la nature*, reproduite partiellement par Barbier dans son dictionnaire :

> Et cet homme, tant désiré, demandé par l'auteur du Système de la Nature à mon frère, est MOI-MÊME ; ce que cet auteur n'a jamais su. J'étais alors contrôleur des vivres à Sedan. Comme j'avais la permission d'aller tous les ans passer six mois, soit l'été, soit l'hiver à Paris, où je suis né et où demeurait toute ma famille, lorsque j'y étais, je copiais les manuscrits qui étaient ou achevés ou en train ; quand je n'y étais pas, mon frère me les faisait passer à Sedan par la poste, au moyen de son ami Bron, qui était taxateur et en même temps inspecteur général du bureau du départ.
>
> Mon emploi ne me donnait rien à faire : étant né travailleur, aimant et cultivant aussi, en raison de mon intelligence, les belles-lettres et la philosophie, attachant un prix infini à la confiance de mon frère, et extrêmement curieux de lire, de copier ces sortes d'ouvrages, j'y travaillais avec un zèle et une exactitude incroyables. Quand j'avais le manuscrit entier, j'en faisais un paquet couvert en double toile cirée ; je l'adressais à Liège, à madame Loncin, correspondante de Marc-Michel Rey, auquel elle le faisait passer : quand le manuscrit n'était pas complet, ou que mon frère le croyait susceptible d'être relu et corrigé encore par lui, je lui faisais passer et minute et copie sous le couvert de l'intendant général des postes ou d'un administrateur, pour le remettre à Bron, et celui-ci à mon frère, qui réunissait tout le manuscrit corrigé, et l'envoyait à madame Loncin, ou à Rey même, par la diligence ou par des voyageurs[54].

Charles-Claude Naigeon envoyait donc bien des manuscrits à Marc-Michel Rey, qui se chargeait de les imprimer. L'idée que ces manuscrits aient pu ensuite

53 Ibid., D14654.

54 Antoine-Alexandre Barbier. « Discours préliminaire ». In Id. *Dictionnaire des ouvrages anonymes*, 2e éd. Paris : Barrois l'aîné, 1822, I, XXII-XXIV. Pour une analyse complète de ce texte, voir l'article déjà mentionné d'Emmanuel Boussuge et Alain Mothu.

passer entre les mains du duc Du Châtelet (ou d'autres lecteurs) ne saurait être totalement écartée, que la copie ait été réalisée par Naigeon le Jeune ou par un autre copiste du cercle proche de d'Holbach ou de Marc-Michel Rey lui-même. La présence conjointe, dans la bibliothèque de Louis-Marie-Florent, d'une bonne quantité des « impiétés » sorties des presses de Marc-Michel Rey, ainsi que d'une collection très fournie de manuscrits philosophiques clandestins, dont au moins une partie semble avoir été réalisée par une même personne et à la même époque, ne saurait s'expliquer par une simple coïncidence. Certes, aucun document ne nous permet, pour le moment, de l'affirmer, mais certaines informations nous autorisent, du moins, à le supposer. Ainsi, par exemple, le comte Pierre Gregorietvz de Czernichew résident officiellement à Saint-Pétersbourg, dont Voltaire parlait en 1762 comme pouvant servir d'intermédiaire auprès de Florent Du Châtelet, alors ambassadeur à Vienne, était un des correspondants de Marc-Michel Rey entre 1669 et 1772[55]. Ils échangent quelques lettres depuis Londres, au moment même où Florent Du Châtelet y était en poste en tant qu'ambassadeur[56].

Bien évidemment, et pour conclure du moins provisoirement, les éléments dont nous disposons ne permettent pas d'affirmer de manière définitive qu'il existe un lien direct entre d'Holbach et le fils d'Émilie, ni même entre les cercles holbachiques et le duc Du Châtelet : Louis-Marie-Florent a très bien pu se procurer ces manuscrits sans jamais être en contact direct avec leurs auteurs ou leurs copistes … Il n'en est pas moins étonnant de constater que le duc Du Châtelet, colonel des gardes du Roi en juillet 1789, est en possession d'une bibliothèque philosophique conséquente, de la plus importante collection privée de manuscrits clandestins connue à ce jour, collection qui comporte de nombreux manuscrits clandestins uniques, dont certains pourraient être attribués au baron ou à ses proches….

Quel rôle le duc Du Châtelet a-t-il pu jouer dans la diffusion de la pensée philosophique des Lumières ? Louis-Marie-Florent a beaucoup écrit, mais rien de bien polémique : de nombreux mémoires diplomatiques, le récit d'un voyage fait au Portugal, une importante correspondance politique, mais rien de bien compromettant … Ceci étant dit, l'état actuel de cette enquête laisse au moins supposer qu'il a été un collectionneur, sinon un lecteur avisé de la littérature philosophique clandestine, qu'il a très bien pu contribuer à faire circuler

55 Voir la correspondance de Marc-Michel Rey en cours d'édition par Christelle Bahier-Porte et Fabienne Vial-Bonacci : http://rey.huma-num.fr.

56 Lettre de Pierre Gregorietvz de Czernichew du 23 mars 1769, Rey17690328 ; les réponses de Rey (7 avril et 2 juin 1769, Rey17690407 et Rey17690602) sont malheureusement manquantes.

en profitant de son rôle politique. Il serait ainsi lié à un réseau européen de diffusion de la pensée polémique, et surtout de l'activité de la « côterie holbachique » … Une chose est pourtant certaine : Louis-Marie-Florent Du Châtelet était le digne héritier de sa mère.

Références bibliographiques

Le Baron d'Holbach et la littérature philosophique clandestine, *La Lettre clandestine* 22 (2014).

Barbier, Antoine-Alexandre. *Dictionnaire des ouvrages anonymes*, 2e éd. Paris : Barrois l'aîné, 1822.

Boussuge, Emmanuel – Mothu, Alain. « Le chaînon manquant de la bibliographie holbachique. La liste de Naigeon 'le jeune' ». *La Lettre clandestine* 29 (2021) : 407–462.

Du Châtelet-Lomond, Gabrielle-Émilie Le Tonnelier Du Breteuil. *Examens de la Bible*. Édités et annotés par B.E. Schwarzbach. Paris : Honoré Champion, 2011.

Hunwick, Andrew. « Les *Notes d'Hobbès sur le Nouveau Testament* ». *La Lettre clandestine* 5 (1996) : 279–290.

Kozul, Mladen. *Les Lumières imaginaires. Holbach et la traduction*. Oxford : Voltaire Foundation (« Oxford University Studies in the Enlightenment »), 2016.

McKenna, Antony, éd., « *De la conduite qu'un honnête homme doit garder pendant sa vie*, édition critique d'un manuscrit clandestin du XVIII^e^ siècle ». *Lias* 14 (1987) : 229–256.

Robin, Cécile. *Au purgatoire des utilités. Les dépôts littéraires parisiens* (*an II-1815*). Thèse de doctorat sous la direction de Dominique Margairaz, Université Paris 1, 2013.

Sandrier, Alain. *Le Style philosophique du baron d'Holbach. Conditions et contraintes du prosélytisme athée en France dans la seconde moitié du XVIII^e^ siècle*. Paris : Honoré Champion, 2004.

Seguin, Maria Susana. « Les manuscrits philosophiques clandestins : une pensée en mouvement. L'exemple de *La religion chrétienne analysée* et de ses paratextes ». *Tangence* 81 (été 2006) : 77–95.

Seguin, Maria Susana. « Madame Du Châtelet et l'univers de la philosophie clandestine : la 'collection Du Châtelet' ». In U. Kölving et A. Brown, éd., *Madame Du Châtelet* (*actes du colloque des 17 et 18 novembre 2017*), à paraître.

Wade, Ira O. *Voltaire and Madame du Châtelet. An Essay on the Intellectual Activity at Cirey*. Princeton : Princeton University Press, 1941.

14

Who Are D'Holbach's Readers?

Nicholas Cronk

> Il faut beaucoup de livres, puisqu'il y a beaucoup de lecteurs. Il en faut pour toutes les conditions, qui ont un droit égal à sortir de l'ignorance.
>
> LOUIS-SÉBASTIEN MERCIER. *Tableau de Paris. Nouvelle édition*. Amsterdam, 1783, II, 78

⁂

One of the most interesting questions we can ask about Enlightenment literature is the simple one, "Who is it for?" This is not a simple question at all, which is why scholars sometimes avoid it altogether, and in the case of d'Holbach, Alain Sandrier is one of the few to consider this question.[1] The underlying methodological problem is a serious one: historians of ideas cannot discuss Enlightenment thought as if it flourished in the abstract, rather than in a relationship with its putative readers. Enlightenment authors used the print medium of their day to open up the space for dialogue and to engage new audiences, and this is all the more true given that the Enlightenment as a movement of ideas is characterised by a certain self-awareness. So how do the *philosophes*, and d'Holbach in particular, reflect on the question of their readership?

Their starting point is invariably that the masses are not and cannot be readers of philosophy – and Voltaire in particular is usually singled out for his disparaging remarks about *le peuple*: "We never said we wanted to enlighten the cobblers and the servant girls; that was the apostles' job".[2] In fact his views

I am very grateful to Ruggero Sciuto for his comments on an earlier version of this paper.

1 Alain Sandrier. *Le Style philosophique du baron d'Holbach. Conditions et contraintes du prosélytisme athée dans la seconde moitié du XVIII^e siècle*. Paris: Honoré Champion, 2004, in particular 86–94.

2 "On n'a jamais prétendu éclairer les cordonniers et les servantes; c'était le partage des apôtres", Letter to D'Alembert, 2 September 1768 (*Corr.*, D15199). All translations in this chapter are my own.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2022 | DOI:10.1163/9789004516847_016

are not especially out of place for his period;[3] Frederick the Great, writing to Voltaire, strikes a tone that sounds even harsher to modern ears: "Let's admit the truth: the arts and philosophy are the domain of a small number, while the masses, the people and the less-educated nobility, remain what nature made them, that is stupid animals".[4] The inevitable ignorance of the people, and therefore the necessarily restricted readership of the *philosophes*, become for Voltaire key arguments in his attempt to show that the *philosophes* are not dangerous, an argument he makes as early as the 1730s in the *Lettres sur les Anglais*.[5] This is an idea that d'Holbach takes up and develops on a number of occasions, for example in the preface to *Le Christianisme dévoilé* (and of course, d'Holbach, like Voltaire, writes with strategic intent, so in neither case should we read their texts entirely at face value).[6] In *Le Bon sens* – which, as will be suggested below, is one of the works in which d'Holbach does seem to be reaching out to a broader audience – he argues that you can only write for those who can read and reason:

> Some will ask perhaps if reasoned atheism is appropriate for the masses. My response is that any system requiring discussion is not right for the masses [...]. It would be a crazy enterprise to write for the people, or to claim suddenly to cure them of their prejudices. We can only write for those who can read and reason; the people can hardly read and even less can they reason.[7]

---

3 See Roland Mortier. "Voltaire et le peuple." In Id. *Le Cœur et la raison*. Oxford: Voltaire Foundation, 1990, 89–103. Compare Sandrier. *Le Style philosophique du baron d'Holbach*, 82–84.

4 "Avouons la vérité; les arts et la philosophie ne se répandent que sur le petit nombre, et la grosse masse, le peuple et le vulgaire de la noblesse, restent ce que la nature l'a fait, c'est-à-dire, de méchants animaux" (11 April 1759, *Corr.*, D8258).

5 "Divisez le genre humain en vingt parts. Il y en a dix-neuf composées de ceux qui travaillent de leurs mains, et qui ne sauront jamais s'il y a eu un Locke au monde; dans la vingtième partie qui reste, combien trouve-t-on peu d'hommes qui lisent! et parmi ceux qui lisent, il y en a vingt qui lisent des romans contre un qui étudie la philosophie; le nombre de ceux qui pensent est excessivement petit, et ceux-là ne s'avisent pas de troubler le monde", *OCV*, 68 (2020), 119, Letter n° 13.

6 "D'abord je ne crois pas qu'un livre puisse être dangereux pour le peuple. Le peuple ne lit pas plus qu'il ne raisonne; il n'en a ni le loisir ni la capacité [...]. Au surplus, si par hasard il se trouvoit parmi le peuple un homme en état de lire un ouvrage philosophique, il est certain que cet homme ne seroit pas communément un scélérat à craindre. Les livres ne sont faits que pour la partie d'une nation, que ses circonstances, son éducation, ses sentimens, mettent au-dessus du crime", *CD*, v–vi.

7 "On demandera peut-être si l'athéisme raisonné peut convenir à la multitude. Je réponds que tout systême qui demande de la discussion, n'est pas fait pour la multitude [...]. Ce seroit une entreprise bien folle que d'écrire pour le vulgaire, ou de prétendre tout d'un coup le guérir

Buried in a note in the *Essai sur les préjugés* we find the rather remarkable argument that "useful works are produced neither for the most elevated nor for the lowest of the low; these two groups read hardly at all". According to this view, the *philosophe* is writing for the educated 'middle class': "Every writer must therefore have in their sights the *middling* part of a nation, the part that reads, that is interested in good order, and that is [...] situated midway between the great and the lowly".[8]

Of course, these are defensive arguments, and not necessarily offered with complete sincerity. The *philosophes* write for the happy few and are obliged to resort to various literary devices to cover their traces. In the *Essai sur les préjugés*, d'Holbach describes what he calls the "double doctrine" by which the philosophers of Antiquity resort to double talk to hide their ideas from the crowd,[9] and in the same way that Diderot in the *Encyclopédie* holds up Heraclitus as the model of the obscure philosopher who invites us to read between the lines,[10] so d'Holbach acknowledges the need for a defensive style of expression, even though this necessarily makes the writing less accessible to a wider readership. The obvious answer to this of course is to educate the people, and in *La Politique naturelle* and in *Éthocratie*, d'Holbach insists on the role of government in educating its citizens:

> The education of the people should be the fundamental aim of every government. Will princes never understand the incalculable advantage of commanding reasonable beings? Only tyrants can glory in ruling over the blind and barbarous. [...] It is with universal education that the people can be made reasonable.[11]

---

de ses préjugés. On n'écrit que pour ceux qui lisent et qui raisonnent; le peuple ne lit gueres et raisonne encore moins", *BS*, § 195, 232–233.

8 "Les ouvrages utiles ne sont faits ni pour les grands ni pour les hommes de la lie du peuple; les uns et les autres ne lisent gueres. [...] Ainsi tout écrivain doit avoir en vue la partie *mitoyenne* d'une nation, qui lit, qui se trouve intéressée au bon ordre, et qui est [...] une moyenne proportionnelle entre les grands et les petits", *EP*, 47n. It has been suggested that Naigeon may be the author of the footnotes to this work (John Lough. "Essai de bibliographie critique des publications du Baron d'Holbach." *Revue d'histoire littéraire de la France* 46 (1939): 215–234).

9 *EP*, 263–264. See Sandrier. *Le Style philosophique du baron d'Holbach*, 60–62.

10 See Nicholas Cronk. "Diderot's 'Héraclitisme': in Defence of the Obscure Philosopher." *French Studies Bulletin* 9 (1983): 1–3.

11 "L'instruction des Peuples devroit être l'objet le plus essentiel de tout Gouvernement. Les Princes ne sentiront-ils jamais l'avantage inestimable de commander à des êtres raisonnables? Il n'y a que la Tyrannie qui mette sa gloire à régner sur des aveugles et des barbares. [...] C'est par l'instruction générale que l'on peut rendre le Peuple raisonnable", *PN*, I, 188.

Stated as baldly as this, d'Holbach's call for "universal education" sounds Utopian (and it's an idea about which Condorcet would later be highly sceptical).[12] But in other places, he seems to believe in a more gradualist approach, which makes his views close to those of the other *philosophes*, including Voltaire, as here in *Le Bon sens*: "Enlightenment is spreading slowly and is eventually managing to dazzle even the eyes of the people".[13]

One topos of Enlightenment thinking is to contest the view that the governing élite needs to employ deception to keep the populace in their place. D'Holbach would certainly have found this idea in Voltaire, in his essay of 1756 "Jusqu'à quel point on doit tromper le peuple" ("To what extent should one deceive the people"),[14] as well as in the *Traité sur la tolerance*, where chapter 20 is entitled "S'il est utile d'entretenir le peuple dans la superstition" ("If it is useful to let the people remain superstitious").[15] In the *Encyclopédie*, the brief article FRAUDE by Diderot avoids the question of religious fraud;[16] no doubt in silent response, Voltaire in the *Dictionnaire philosophique portatif* has an article "Fraude" with a quite specific slant, made clear by the sub-title "S'il faut user de fraudes pieuses avec le peuple?" ("If one should employ pious fraud in dealing with the people?")[17] In his turn in silent response to Voltaire, d'Holbach includes an article "Fraudes pieuses" in his *Théologie portative*:

> These are holy scams, religious lies, devout impostures which the clergy employ freely to encourage the piety of the common people, to advance the good cause, to harm their enemies, against whom, as is well known, anything is permitted.[18]

---

12 See Roland Mortier. "Les *philosophes* français et l'éducation publique." In Id. *Clartés et ombres du siècle des Lumières*. Geneva: Droz, 1969, 104–113.

13 "Les lumières se répandent peu à peu, et parviennent à la longue à frapper les yeux du peuple même", *BS*, § 195, 234.

14 *OCV*, 45B (2010), 21–42. The Berlin Academy of Sciences asked for its prize question in 1780 if it was "useful to the people to be deceived"; see Shiru Lim. "Frederick the Great and Jean Le Rond d'Alembert on philosophy, truth, and politics." *The Historical Journal* 61 (2018): 557–578.

15 *OCV*, 56C (2000), 242.

16 *Encyclopédie*, VII (1757), 291.

17 *Dictionnaire philosophique*, *OCV*, 36 (1994), 133–41. Voltaire evidently likes this article, which reappears with two small additions in the *Questions sur l'Encyclopédie*, *OCV*, 41 (2010), 548–553.

18 "Ce sont de saintes friponneries, des mensonges religieux, des impostures dévotes dont le clergé se sert très légitimement pour nourrir la piété du vulgaire, pour faire valoir la bonne cause, pour nuire à ses ennemis, contre lesquels, comme on sait, tout est permis", *TP*, 112. Future references to this edition will be to "*Théologie portative* (1768)".

On this point at least, Voltaire and d'Holbach are equally trenchant and in complete agreement.

D'Holbach and his contemporaries were living through a period of radical and rapid change in the world of book production. All the evidence of book historians and of historians of reading points in the same direction: there is a huge increase in the number of publications in the course of the 18th century; at the same time levels of literacy rose very significantly in the course of the 18th century, in France, as also in Britain and Germany;[19] and as the number of readers rises, so do the means of access to the book, with the growth of libraries, *cabinets de lecture*, *Lesegesellschaften*, and so forth.[20] No surprise then that in the latter part of the century there occurs what Rolf Engelsing famously called a "reading revolution".[21] Voltaire acknowledges this change, for example, in the *Traité sur la tolérance*: "Every day reason spreads in France, in merchants' shops as well as in stately homes. We must therefore cultivate the fruits of this reason, all the more so as it's impossible to prevent them from burgeoning".[22] Voltaire uses his article "Fraude" in the *Dictionnaire philosophique portatif* to make the argument for broader access to education:

> BAMBABEF
> What! you really think that you can teach the truth to the people without protecting them with stories?
> OUANG
> I believe so absolutely. Our scholars are made of the same stuff as our tailors, our weavers and our labourers. [...] Why wouldn't we educate our workers the same way we educate our scholars?[23]

19 See François Furet and Wladimir Sachs. "La croissance de l'alphabétisation en France, XVIII^{e}–XIX^{e} siècle." *Annales* 29 (1974): 714–737.

20 See Roger Chartier and Daniel Roche. "Les pratiques urbaines de l'imprimé." In R. Chartier and H.-J. Martin, eds., *Histoire de l'édition française: Le livre triomphant, 1660–1830*. Paris: Fayard, 1990, 521–558; and Claude Miquet. "Les lecteurs en Allemagne dans le dernier tiers du XVIII^{e} siècle." *Dix-huitième siècle* 1 (1969): 311–316.

21 Rolf Engelsing. *Der Burger als Leser: Lesergeschichte in Deutschland, 1500–1800*. Stuttgart: Metzler, 1974. See Reinhard Wittmann. "Une révolution de la lecture à la fin du XVIII^{e} siècle?" In G. Cavallo and R. Chartier, eds., *Histoire de la lecture dans le monde occidental*. Paris: Seuil, 1997, 331–364.

22 "Chaque jour la raison pénètre en France dans les boutiques des marchands, comme dans les hôtels des seigneurs. Il faut donc cultiver les fruits de cette raison, d'autant plus qu'il est impossible de les empêcher d'éclore", *Traité sur la tolérance*, chap. 20, *OCV*, 56C (2000), 244.

23 "Bambabef: Quoi! vous croyez qu'on peut enseigner la vérité au peuple sans la soutenir par des fables. Ouang: Je le crois fermement. Nos lettrés sont de la même pâte que nos tailleurs, nos tisserands, et nos laboureurs. [...] Pourquoi ne pas daigner instruire nos ouvriers comme nous instruisons nos lettrés?", *Dictionnaire philosophique*, *OCV*, 36 (1994), 138.

From the 1760s all the *philosophes*, Voltaire included, are considering the role of the reader, and the possibility of different readers. The "Préface des éditeurs" that Voltaire adds to the *Dictionnaire philosophique* in 1765, is a familiar text, but when we read it closely, it is more complex than is usually recognised:

> It is really only educated people who can read this book; the common herd is not made for such knowledge; philosophy will never be their domain. Those who say there are truths that must be hidden from the people should not be alarmed; the people do not read; they work six days of the week, and go drinking on the seventh; in a word, works of philosophy are intended for philosophers only.[24]

This is a well-worn argument, familiar from the *Lettres sur les Anglais* of thirty years earlier. But the passage that precedes this is altogether more original:

> We have endeavoured to combine what is pleasing with what is useful, claiming no merit in the assembling of this work apart from the choice of subject-matter. People of every station will finds things here that will be instructive as well as amusing. This is not a book that has to be read from cover to cover; and wherever you open it, you will find food for thought.[25]

The Horatian wish to join the useful and the pleasing is conventional, less so the idea that the book that follows is aimed at people of all estates ("les personnes de tout état"), who will moreover find it accessible because it is amusing and does not require to be read continuously from start to finish. This is a fascinating comment on the accessibility of the 'dictionary' format of the work, and also a potentially radical recognition that the book will attract readers of different levels of education; in both these respects, the *Dictionnaire philosophique* provides a model that d'Holbach will imitate.

---

24 "Ce n'est même que par des personnes éclairées que ce livre peut être lu; le vulgaire n'est pas fait pour de telles connaissances; la philosophie ne sera jamais son partage. Ceux qui disent qu'il y a des vérités qui doivent être cachées au peuple, ne peuvent prendre aucune alarme; le peuple ne lit point; il travaille six jours de la semaine, et va la septième au cabaret; en un mot, les ouvrages de philosophie ne sont faits que pour les philosophes", *OCV*, 35 (1994), 284.

25 "Nous avons tâché de joindre l'agréable à l'utile, n'ayant d'autre mérite et d'autre part à cet ouvrage que le choix. Les personnes de tout état trouveront de quoi s'instruire en s'amusant. Ce livre n'exige pas une lecture suivie; mais à quelque endroit qu'on l'ouvre, on trouve de quoi réfléchir", ibid.

Voltaire often bemoans the extreme proliferation of books in his own times, and occasionally this complaint extends to a recognition of the proliferation of readers that was a direct consequence, as here, when he writes to Formey from Potsdam: "You can't stop the scribblers writing nonsense, nor the Dutch printers selling it, nor the lackeys reading it."[26] Werner Krauss wrote remarkably about reading mania in the French Enlightenment;[27] and he quotes a German traveller, Heinrich Friedrich von Storch, who has left us this evocative description of reading mania in the French capital at the end of the 18th century:

> Everyone reads in Paris [...]. Everyone, women especially, has a book in their pocket. They read in the carriage, while walking, at the theatre, in the intervals, at the café, while bathing. In the shops, women, children, workers, apprentices all read; on Sundays, the people sitting at the door of their houses are reading; the lackeys read behind the coaches; the coachmen read up on their seats; the soldiers read at their posts, and the porters in their lodges.[28]

Again, this same obsession with lackeys who read – one wonders just how many of them will end up as Figaros.

The *philosophes* were living through a media revolution: they were not unaware of this reading revolution, but how did they really understand it, and how do they respond to it? Voltaire and d'Holbach, whatever the differences in their beliefs, have in common the fact that they are both highly attuned to the workings of the print trade. It is not implausible that they might have entertained the idea that they could seek to communicate to a wider audience. This question is interesting in relation to Voltaire, whose late works, after 1770, have often been found problematic, in part because of the relative simplicity of some of the arguments, in part because Voltaire repeats himself, often cutting

26 "On ne peut empêcher les barbouilleurs de papier d'écrire des sottises, les libraires hollandais de les vendre et les laquais de les lire" (15 April 1752, *Corr.*, D4867).

27 Werner Krauss. "Über den Anteil der Buchgeschichte an der literarischen Entfaltung der Aufklärung." In R. Geißler, ed., *Aufklärung II, Frankreich*. Berlin und Weimar: Aufbau-Verlag, 1987, 248–351.

28 "Tout le monde lit à Paris [...]. Chacun, surtout les femmes, a un livre dans sa poche. On lit en voiture, à la promenade, au théâtre, dans les entr'actes, au café, au bain. Dans les boutiques, femmes, enfants, ouvriers, apprentis lisent; le dimanche, les gens qui s'asseoient à la porte de leur maison lisent; les laquais lisent derrière les voitures; les cochers lisent sur leur siège; les soldats lisent au poste et les commissionaires à leur station." Quoted by Marius Roustan. *Les Philosophes et la société française au XVIII^e siècle* [1911]. Geneva: Slatkine reprints, 1970, 312. Also quoted by Krauss, "Über den Anteil der Buchgeschichte", 331.

and pasting from his own earlier works.[29] Perhaps *le patriarche de Ferney* is running out of steam? Or, is it just possible that after 1770, in a work like the *Questions sur l'Encyclopédie* (1770–1772), he is striving to reach out to a different audience? Repetition is also commonly found in d'Holbach, of course, indeed we think it a legitimate tactic for a philosopher to repeat himself.[30] Voltaire himself defends the need to hammer home and repeat important truths, for example in his *Dieu: Réponse au Système de la nature* (1770):

> I sometimes repeat the facts and errors that I've just laid out, because given the enormous quantity of books that over-burden Europe, what doesn't reach one reader in one pamphlet, reaches them in another, and there are certain things that it is necessary for everyone to learn.[31]

And this thinking about the need for repetition is repeated the following year in *La Méprise d'Arras* (1771): "These repetitions are necessary, because what one reader misses, is picked up by another; because what is lost in one pamphlet reappears in a new book".[32] It is interesting that in both these quotations defending his use of repetition, Voltaire refers to the quantity of publications on the market and employs the term "pamphlet" (in French, *brochure*) – he is thinking here about books in a small format that are therefore cheap, and potentially therefore, accessible to a greater number.[33] We can at least conjecture that the strategic use of repetition in pamphlets designed to be inexpensive and reach the widest possible audience, might mark a new emphasis in Voltaire's publishing strategy. In this respect, we note that both *Dieu: Réponse au Système de la nature* and *La Méprise d'Arras* were themselves first published as *brochures* before being reprinted in, and subsumed within, larger works.

Can we identify a similar strategic intention in d'Holbach's publications? Evidence for types and size of readership is always problematic. In the case of some authors, we have the evidence of marginalia as a guide to reader

29 See Nicholas Cronk. "Voltaire autoplagiaire." In O. Ferret, G. Goggi and C. Volpilhac-Auger, eds., *Copier/Coller: Écriture et réécriture chez Voltaire*. Pisa: PLUS, 2007, 9–28.

30 Sandrier. *Le Style philosophique du baron d'Holbach*, 410–411.

31 "Je répète quelquefois les faits et les erreurs que je viens d'exposer, parce que dans l'immensité des livres dont l'Europe est surchargée, ce qui ne parvient pas à un lecteur dans une brochure, lui parvient dans une autre, et qu'il y a des choses dont il est nécessaire que tout le monde soit instruit", *OCV*, 72 (2011), 151.

32 "On est forcé à ces répétitions, parce que ce qui échappe à un lecteur est recueilli par un autre; parce que ce qui est perdu dans une brochure se retrouve dans un livre nouveau", *OCV*, 73 (2004), 375.

33 See Nicholas Cronk. "Voltaire et la brochure: les enjeux de l'éphémère." *Revue d'histoire littéraire de la France* 121 (2021): 589–598.

response, though this is not particularly the case with d'Holbach, with one spectacular exception. Voltaire possessed a wide range of d'Holbach's works in his library, including *Le Bon sens* and *Théologie portative*, and many of these contain extensive marginalia, often with "livre dangereux" written on their title-pages.[34] But Voltaire is hardly a typical reader … We also have the evidence of printed responses – and in the case of d'Holbach, the evidence is uneven, the problem complicated by the absence of a clear authorial posture: many of his books seem to have passed unnoticed, with the spectacular exception of *Le Système de la nature*, which unleashed a torrent of replies in print.[35] In the end, we fall back on the evidence of the books themselves and on the internal evidence contained in the writings.

D'Holbach scholars have tended to focus on the content of his works, and on his style, rather less on his concern with readers. The one notable exception is Alain Sandrier, who in *Le Style philosophique du baron d'Holbach* includes a remarkable discussion of how d'Holbach imagined his readership: "It is in his own circles – let's say the élite society connected to the worlds of finance and higher administration – that he entertains the greatest hopes of his works having a practical effect. […] The ideal reader of the Baron's works is the civil servant".[36] This does not of course preclude the possibility that he entertained other ambitions. Are there any works in which we might conjecture that d'Holbach is trying to reach out to a broader audience? He presents us with a famously complex corpus, including a number of treatises, not to mention the translations and the editions of other writers. Mark Curran has written at length about the reception of d'Holbach's works,[37] but a potential limitation of his important analysis is that he amalgamates all the works into one and discusses the d'Holbach corpus as a whole. There are good reasons for doing this, but it does not help us understand any nuances of difference that might exist in the reception of the various works.

---

34 An example of such an annotated title page can be found in *OCV*, 139 (2011), ill. 12. In the case of *Le Christianisme dévoilé* and *Le Bon sens*, Voltaire annotated more than one copy – these are trophy volumes, and it seems that Voltaire liked to show off his marginal comments: see Nicholas Cronk. "Les notes marginales de Voltaire: quel est le lectorat visé?" In *OCV*, 139 (2011), 763–779.

35 Sandrier. *Le Style philosophique du baron d'Holbach*, 561–562.

36 "C'est dans son milieu – disons le monde des privilèges ouvrant sur la finance ou la haute administration – qu'il conçoit les plus grands espoirs sur les effets pratiques de ses œuvres. […] L'administrateur est le lecteur idéal des œuvres du baron", ibid., 88–89.

37 *Atheism, Religion and Enlightenment in Pre-Revolutionary Europe*. Woodbridge: Boydell & Brewer, 2012.

Two books seem to stand out from the others in respect of their potential accessibility: *Théologie portative* and *Le Bon sens*.[38] Both were first published in Amsterdam by d'Holbach's usual printer, Marc-Michel Rey, and in both d'Holbach could be thought to be seeking to broaden his potential appeal. Accessibility can be assessed in different ways. To begin with, size is an important criterion, since the length and the format of a volume determine its price and affordability. The first edition of *Théologie portative* (1768) has 229 pages, that of *Le Bon sens* (1772), 315 pages, and both are in octavo format, so would have been modestly priced.[39] The very term *portatif* evokes a book that can be carried – or hidden – in a pocket, the 18th-century equivalent of a paperback. In the "Avertissement" prefacing the *Théologie portative*, d'Holbach speaks of the work as "une *Théologie de poche*";[40] in an edition of 1776, printed in a smaller in-16 format, there is added, perhaps by d'Holbach, a delightful footnote, to the effect that the author has had to adapt his work to take account of changing fashions and more tightly fitting clothes which have led to reductions in pocket size:

> Since tailors invented closer-fitting clothes, an octavo is no longer a pocket book. In order to keep up with fashion, we have produced this new edition in the convenient format of two small sextodecimo volumes. Those who are inquisitive will appreciate the seriousness of our intentions.[41]

Aside from the size of the book, questions of language and style are also important factors in determining accessibility. A book in which the writing does not require too much prior knowledge, which eschews footnotes, and which

38 Compare Sandrier: "Au sein du corpus holbachique, *Le Bon sens* est l'ouvrage dont l'ambition prosélyte est la plus étendue socialement" (*Le Style philosophique du baron d'Holbach*, 92).

39 Sandrier makes the same point, *Le Style philosophique du baron d'Holbach*, 162. (A minor quibble: the first edition of the *Théologie portative* is an octavo volume, not a duodecimo.)

40 *Théologie portative* (1768), sig.Av.

41 "Depuis que les tailleurs ont inventé les habits lestes, un volume in-8 n'est plus un livre de poche. Pour suivre la mode, nous avons donné à cette nouvelle édition, le format commode de deux petits in-16: les curieux goûteront nos graves motifs" (*Théologie portative*. Préface R. Vaneigem. Paris: Payot & Rivages, 2015, 24). This edition, appearing in the Rivages Poche collection, claims to reprint the "Nouvelle édition, revue, corrigée et augmentée" of 1776: future references to this edition will be to "*Théologie portative* (1776)". This edition appears to have survived in only a couple of copies; see Jeroom Vercruysse. *Bibliographie descriptive des imprimés du baron d'Holbach. Nouvelle édition revue et augmentée*. Paris: Garnier, 2017 (1 ed. Paris, 1971), 160–161. A critical edition of this text is badly needed.

uses humour, will obviously be more immediately engaging and be likely to appeal to a greater number of readers. *Le Bon sens, ou Idées naturelles opposées aux idées surnaturelles* first appeared in 1772, anonymously and with a false imprint ("Londres"). It is closely linked to the *Système de la nature*, and one of the editions of *Le Bon sens* dated 1772 acknowledges as much on the title-page, attributing the work to "l'auteur du *Système de la nature*".[42] In fact, *Le Bon sens* fulfils a double function, as a summary of the main arguments of the *Système de la nature*, published two years earlier, for those who haven't read the earlier work, and as a defence of it, for those who have. Jean Deprun includes in his edition of this work a remarkable table of borrowings which shows, chapter by chapter, how *Le Bon sens* synthesizes key ideas, not only from the *Système de la nature* but also from *Le Christianisme dévoilé*, *La Cruauté religieuse* and the *Lettres à Eugénie*, all works first published in the second half of the 1760s:[43] d'Holbach is providing a 'reader's digest' of his greatest hits.

The structure of *Le Bon sens* is unusual: a Preface is followed by 206 brief sections, numbered with Arabic numerals; there are no headings (with one exception), few footnotes, no table of contents, no index. Readers simply have to dive in and see what they find, and the book does not necessarily demand to be read from beginning to end. In one sense, the structure is provocative, but the book remains accessible to a wide readership: the sections are short, and the writing is stylistically varied – for example, section 98, occurring almost exactly in the middle of the book, is composed in a contrasting narrative mode as an Oriental tale (and in the first edition, this is the only section to have a title, "Conte oriental"). As we try to think about the way in which d'Holbach deliberately shaped his text to appeal to – and to some extent create – a particular readership, we obviously need to pay close attention to the presentation of the text, and in that respect, the lack of proper scholarly editions hugely hampers our interpretation of d'Holbach's works – one of the reasons why the promised new critical edition *Digital d'Holbach* is so necessary. In the case of *Le Bon sens*, in editions after d'Holbach's death section titles were introduced (from 1822), and the Arabic numerals turned into Roman, both changes that Deprun, who is in many respects a scrupulous editor, re-introduces into his base text, which is the "Londres" [Amsterdam] 1772 edition. Future editors of d'Holbach will be able to consider the potential significance of these and other textual characteristics, for example the widespread use of italics; Deprun follows standard

42 Vercruysse. *Bibliographie descriptive des imprimés du baron d'Holbach*, 1772A4, 136.

43 D'Holbach. *Le Bon sens*. Ed. J. Deprun. Paris: Éditions Rationalistes, 1971, "Table de concordance", 261–262.

modern editorial practice in removing these from his base text, but it remains unclear to what extent they might be of semantic interest.[44]

The *Théologie portative, ou Dictionaire abrégé de la religion chrétienne*, attributed to l'abbé Bernier on the title-page, was first published by Marc-Michel Rey in Amsterdam, under the imprint "Londres, 1768". In fact, the work was circulating in Paris as early as August 1767: D'Alembert asks Voltaire if he has read the work on 14 August – "It's a sort of dictionary of short articles, but many of them very amusing and very audacious"[45] – and a week later, on 22 August, Voltaire asks Damilaville to send him a copy.[46] The work consists of 616 articles in the first edition,[47] all short and easy to read. Some of the articles are little more than jokes, the humour is broad, and there are several allusions to Rabelais, as "friend Rabelais" ("l'ami Rabelais") in the article "Froc", or in the article "Diable", "He's the *Panurge* of the celestial court; the Church's kingpin" ("C'est le *Panurge* de la cour celeste; la cheville ouvrière de l'Église").[48] Of course, the style is not Voltaire's: the irony is too relentlessly simple and single-voiced. As Alain Sandrier remarks, "comedy seems the ideal means of broadening one's public"; but he adds: "it's by no means certain however that the audience was larger than for any other anti-religious work of the same stamp".[49]

The work has been less studied than some of the others in the d'Holbach canon. Clearly a dictionary "in the Voltairean tradition" ("dans la lignée voltairienne"), as Alain Sandrier suggests,[50] one might go further and suggest that it is conceived as an overt reply to Voltaire's *Dictionnaire philosophique*, which in its first edition was called the *Dictionnaire philosophique portatif*. Holbach has many more articles than Voltaire, for the simple reason that his are much shorter, usually no more than one paragraph. But the titles are clearly

44 Compare the strategic use of italics in the first edition of Voltaire's *Traité sur la tolérance*; see Nicholas Cronk. "Comment lire le *Traité sur la tolérance*? La présentation typographique de l'édition Cramer". In N. Cronk, ed., *Études sur le* Traité sur la tolérance *de Voltaire*. Oxford: Voltaire Foundation, 2000, 120–135.

45 "C'est une especе de dictionnnaire dont les articles sont courts, mais où il y en a un grand nombre de très plaisans et de très salés" (*Corr.*, D14368).

46 *Corr.*, D14388. See Vercruysse. *Bibliographie descriptive des imprimés du baron d'Holbach*, 96–98.

47 Sandrier. *Le Style philosophique du baron d'Holbach*, 162. In the 1776 edition, the number of articles is increased (and some articles are expanded).

48 *Théologie portative* (1768), 113, 88. The comic techniques of the work are analysed by Sandrier. *Le Style philosophique du baron d'Holbach*, 167–175.

49 "Le comique semble le moyen idéal d'élargir son public; il n'est pas sûr néanmoins que l'audience ait été plus forte que toute autre œuvre antireligieuse du même registre" (Sandrier. *Le Style philosophique du baron d'Holbach*, 192).

50 Ibid., 162.

inspired by Voltaire's model: all in all, some 68 of the headings in *Théologie portative* come straight out of Voltaire's *Dictionnaire philosophique portatif*, which contained 73 articles in 1764, growing to 114 in 1767.[51] So whichever edition of the *Portatif* d'Holbach used, he adopted well over a half of Voltaire's headings.[52] Certainly some of the headings are uncontroversial, even inevitable – "Abbé", "Âme", "Baptême", "Enfer", "Fanatisme" etc. But others like "Ézéchiel" have a very distinctive Voltairean flavour. In addition, d'Holbach has articles which, even though their titles are not drawn from Voltaire's *Dictionnaire*, contain distinctive Voltairean allusions: "Ligue" nods to *La Henriade*, "Quakers ou Trembleurs" to the *Lettres sur les Anglais*, while "Optimisme", an article apparently added in 1776 contains a number of key phrases ("Tout est pour le mieux, dit-on", "le meilleur des mondes possibles")[53] that are in clear dialogue with Voltaire. When, in the article "Baptême", we read "God will not admit into his glory anyone who has not at least once in his life had cold water splashed on his cranium",[54] the rewriting of the first of the *Lettres sur les Anglais* seems self-evident.[55]

The use of the dictionary form is in itself a nod to Voltaire. The presence of *renvois* at the end of articles is particularly notable, so for example at the end of the article "Dieu", we read "*Voyez Déisme*",[56] later expanded into the more dramatic "Gémissons, et voyez *Déisme*".[57] The presence of *renvois* recalls of course the *Encyclopédie*,[58] and also Voltaire's own *Dictionnaire*. Equally Voltairean is the practice of signing some articles – often with fantastic attributions, ranging from the parodic to the barely plausible. The article "Moines" is signed "*Cet article est du R.P. Hayer, Récollet*".[59] Other articles are signed by Voltaire's notorious foes, "Hypocrisie" by the marquis de Pompignan, "Philosophes" by Palissot. "Clerc", an article present in the first edition, is expanded in the 1776

51 Voltaire added four further articles to the 1769 edition, making a total of 118; of these four, "Carême", "Credo", "Inquisition" and "Torture", two ("Carême" and "Inquisition") may have been directly inspired by the *Théologie portative*.

52 "Ange", "Athée", "Prêtre" and "Secte", which all become plural in d'Holbach, are counted here as being the "same" title.

53 *Théologie portative* (1776), 232.

54 "Dieu n'admettra personne dans sa gloire à moins qu'une fois en sa vie il n'ait reçu de l'eau froide sur l'occiput", *Théologie portative* (1768), 54.

55 Compare: "Nous ne pensons pas que le christianisme consiste à jeter de l'eau froide sur la tête, avec un peu de sel", *OCV*, 6B (2020), 6.

56 *Théologie portative* (1768), 89.

57 *Théologie portative* (1776), 129.

58 Sandrier. *Le Style philosophique du baron d'Holbach*, 162, note 191. See also Sandrier's chapter in this volume, "La critique religieuse du baron d'Holbach dans l'*Encyclopédie*: une approche méthodique", 137–148.

59 *Théologie portative* (1768), 152.

edition, and now signed "Milord Bolliabroc", which seems to be an echo of Voltaire's *L'Examen important de milord Bolingbroke*, first published in 1766. The article "Jésus-Christ", seemingly a 1776 addition, also has a nod to Voltaire in its signature: "*Cet article est de l'Anglais Bing, amiral*".[60] It is only right in the circumstances that Voltaire too should sign an article: "Ânes" in the first edition is signed by Fréron (referencing an old Voltaire jibe about Fréron's *L'Âne littéraire*), but the signature changes later to "*Cet article est de M. de Voltaire*",[61] echoing the formula used in the *Encyclopédie*.

The conventional opposition between the deist Voltaire and the materialist d'Holbach, epitomised in Voltaire's attacks on the *Système de la nature*, has led to an over-simplified view of the relations between the two thinkers, and Alain Sandrier has shown how their systems of thought are in many ways mutually dependent.[62] D'Holbach's *œuvre* in general is impregnated with the writing of Voltaire, as Ruggero Sciuto convincingly shows here.[63] The *Théologie portative* in particular is a work suffused with allusions to Voltaire (further reinforced, moreover, in the revised edition of 1776). What precisely is d'Holbach's aim here? He is not noticeably advocating positions which are ideologically more 'radical' than Voltaire's, if by radical we mean unequivocally materialist; Voltaire would not have subscribed to d'Holbach's definition of an atheist as "tout homme qui ne croit pas au Dieu des prêtres",[64] but this is hardly either an expression of militant materialism. Rather, d'Holbach is restating the tenets of the Voltairean creed in a boldly simple and simplified manner, using Voltaire's authorial posture to bolster the appeal of the work. It is hardly surprising then – notwithstanding the differences in their style – that the work was attributed to Voltaire in the *Mémoires secrets*.[65] When accused of being the author of the work by the bishop of Annecy, Jean-Pierre Biord, Voltaire denies vehemently that he is the author of a "work apparently put together in some café",[66] and in fact he had himself already attributed the work to Dulaurens.[67] Elsewhere Voltaire has positive things to say about the work in his correspondence. To Mme Du Deffand, he describes "the Pocket Theology full of some

60 *Théologie portative* (1776), 193.

61 *Théologie portative* (1776), 64.

62 Sandrier. *Le Style philosophique du baron d'Holbach*, 233–279. See also Gerhardt Stenger, "Voltaire contre la coterie holbachique", in this volume, 218–234.

63 See Ruggero Sciuto, "The Absent Guest: D'Holbach's Strategic Use of Voltaire's Texts", in this volume, 116–134.

64 *Théologie portative* (1768), 48.

65 *Mémoires secrets*, 18 September 1767; see Georges Bengesco. *Voltaire: bibliographie de ses œuvres*. Paris: Perrin, 1882–1890, 4 vols, nº 2403.

66 "[O]uvrage fait apparemment dans quelque cabaret" ([c.15 June 1769], *Corr.*, D15688).

67 See *Corr.*, D14915 (4 April 1768) and D14964 (18 April 1768).

excellent jokes and some rather bad ones",[68] and he acknowledges the work's attempt to reach a broader readership, even as he disparages it, to Damilaville: "It's nothing but one long alphabetical joke [...]. Young people and women read this nonsense avidly. Publications of all books of this type are multiplying".[69] D'Holbach's work certainly did not leave Voltaire indifferent, and the *Dîner du comte de Boulainvilliers* (1767) bears distinct traces of the influence of the *Théologie portative*.[70]

We cited above Voltaire's "Préface des éditeurs", added to the *Dictionnaire philosophique* in 1765, in which he speaks of aiming his work at "les personnes de tout état". Already Voltaire's *Dictionnaire* was a 'reduction' of the *Encyclopédie*, an attempt to bring radical thinking to a larger audience through a smaller format: and d'Holbach continues in that endeavour with the *Théologie portative*, as he explains in his "Avertissement":

> We have a pile of pocket dictionaries on all the sciences, on the arts, and even on frivolous subjects. In our present century we have worked on all sides to simplify knowledge, to make it easier and more compact, to make it accessible to all; before now, however, no-one had ever tried to do the same thing for theology. [...] With the help of this little dictionary, adults and children, educated readers as well as the most humble, even women, will be able to speak knowledgeably about a large number of questions which until now had appeared shrouded in mist.[71]

D'Holbach's ambition to reach a wider audience, "even women" ("les femmes mêmes"), is stated here very clearly; whether or not he achieves his goal is another matter.

---

68 "[L]a théologie portative pleine d'excellentes plaisanteries et d'assez mauvaises" (26 December 1768, *Corr.*, D15387).

69 "Ce n'est qu'une plaisanterie continuelle par ordre alphabétique [...]. Les jeunes gens et les femmes lisent cette folie avec avidité. Les éditions de tous les livres dans ce goût se multiplient" (12 October 1767, *Corr.*, D14474).

70 Sandrier. *Le Style philosophique du baron d'Holbach*, 192, note 308.

71 "Nous avons une foule de dictionnaires portatifs sur toutes les sciences, sur les arts, et même sur des objets frivoles. Dans le siècle où nous vivons l'on a travaillé de toutes parts à simplifier les connaissances, à les rendre plus faciles et plus compendieuses, à les mettre à la portée de tout le monde; cependant, jusqu'à présent on n'avait point encore tenté de faire la même chose pour la Théologie. [...] A l'aide de ce petit dictionnaire les grands et les petits, les personnes éclairées ainsi que les plus simples, les femmes mêmes, seront en état de parler pertinemment d'un grand nombre de questions, qui jusqu'ici ne s'étaient montré qu'environnées de nuages", *Théologie portative* (1768), sig.Ar-A2r.

The mere fact of producing a brief, accessible and well-written work does not in itself ensure promotion of the work, witness the *Abrégé du code de la nature, par M. Mirabaud*. Published in 1770 ("Londres" according to the title page), this is a brochure that reprints the final chapter, chapter 11.14, of the *Système de la nature*. In effect, it constitutes a succinct introduction to d'Holbach's whole philosophical enterprise. As Marian Skrzypek writes, "thanks to its succinct form, its stylistic polish and its materialist message, this little work has become a sort of *manifesto of clandestine Enlightenment*".[72] The fact that this short text is so well written has been used as an argument against d'Holbach's authorship, and a scholarly consensus attributes this chapter to Diderot. Whoever the author, this 16-page brochure seems an ideal propagandistic vehicle for a popular publication of the materialist arguments – but if that was the aim, it failed. This brochure was never reprinted, and examples of the first and only edition are now extremely rare. There is one in the British Library, but none in the Bibliothèque nationale, and the only copy in France appears to be that of the Bibliothèque municipale de Niort.

The number of reprints of the *Théologie portative* and *Le Bon sens* suggests that d'Holbach succeeded at least partially in his aims of reaching out to a broader readership. Robert Darnton's researches in the archives of the Société typographique de Neuchâtel have shown that in the later years of the 18th century *Théologie portative* and *Le Bon sens* were among the works most frequently ordered, ahead of certain texts of Voltaire such as *L'Examen important de milord Bolingbroke* and the *Histoire de Jenni* – though none of these titles could compete with the *Système de la nature*, let alone *L'An 2440* or the *Anecdotes sur Mme la comtesse Du Barry*[73] – there were clearly limits to the appeal of philosophical works. The *Théologie portative*, published in 1768, was reprinted in 1770 and 1775. In 1776, there appeared in two volumes a "Nouvelle édition, revue, corrigée, et augmentée d'un volume" ("Rome, 1776"), and there was another edition in 1785.[74] After 1785, there was an edition in 1801 or 1802, then nothing for a century, until Jean-Pierre Jackson's edition published in Paris in 2006. To this day, there has never been any sort of critical edition.

Le Bon sens (1772), on the other hand, has had a very different destiny.[75] There are frequent new editions during the Revolution and all through the

72 "Cet opuscule grâce à sa forme succincte, son style oratoire et son contenu matérialiste est devenu une sorte de *manifeste des Lumières philosophiques clandestines*" ("La diffusion clandestine du matérialisme français dans les Lumières polonaises." In O. Bloch, ed., *Le Matérialisme du XVIII^e siècle et la littérature clandestine*. Paris: Vrin, 1982, 263–272). Marian Skrzypek gives a summary of the attribution arguments relating to this work.

73 Robert Darnton. *Édition et sédition*. Paris: Gallimard, 1991, 219–224.

74 Vercruysse. *Bibliographie descriptive des imprimés du baron d'Holbach*, 96–100.

75 Ibid., 133–137.

19th century. Part of the problem with d'Holbach's posthumous fame derives from his use of anonymity and in consequence his lack of authorial posture, which contrasts starkly with Voltaire whose celebrity in his lifetime had turned his (assumed) name into a brand. The one exception in the d'Holbach canon is *Le Bon sens* which from 1791 is regularly attributed to the curé Meslier;[76] the attribution may be absurd, yet paradoxically, it probably helped the profile of the work to be attached to a name (and the fact that is was the name of a priest was an extra bonus). The following year, in 1792, the *Testament du curé Meslier* (Voltaire's deistic reduction of Meslier's original manuscript) is added to *Le Bon sens* for the first time, creating a pairing that would be a best-seller throughout the 19th century.[77]

The 19th-century murderer Pierre Rivière, whose crimes were famously analysed by Michel Foucault, was interrogated in 1835 and did not help his case by admitting to being a reader of d'Holbach – though he believed that the work he had read, *Le Bon sens*, was by the curé Meslier.[78] Editions continued to appear in the 20th century, and there was even in 1930 an illustrated edition of *Le Bon sens*.[79] The posthumous printing history of the work confirms its popular appeal: and Vercruysse does not hesitate to describe this work as "the most widespread of d'Holbach's works" ("le plus répandu des ouvrages de d'Holbach").[80] This is also the most widely translated of d'Holbach's works. It is not surprising to find translations into the languages of virtually all Communist countries, and the Taylor Library in Oxford even has a translation into Yiddish, *Gloyben un vernunft*, first published by the Radical Publishing Company in London in 1907, for the Jewish immigrants then arriving in England.[81]

Jonathan Israel's dogged division of Enlightenment thinkers into "moderates" and "radicals" places d'Holbach and Voltaire in opposing camps, yet as we have seen here, there are many areas in which their thinking and their

76 Ibid., 133, 181–182.

77 Ibid., 185–186.

78 "Réponse: Oui, j'avais parcouru pendant deux heures à peu près l'ouvrage intitulé le *Bon sens du curé Meslier*. Demandé: Quelle impression vous fit la lecture de cet ouvrage et qu'y vîtes vous? Réponse: Je ne croyais pas à la religion dans le temps. J'en doutais. Ce n'était pas cet ouvrage là qui m'avait ôté ma religion, mais il confirmait mes doutes" (*Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mere, ma sœur et mon frère …* Ed. Michel Foucault. Paris: Gallimard/Julliard, 1973, 40).

79 D'Holbach and Voltaire. *Le Bon sens du curé Meslier suivi de son Testament*. Paris: à l'Enseigne du Pot cassé, 1930; nº 50 in the Scripta manent collection; illustrations by Louis Moreau (BnF). Vercruysse. *Bibliographie descriptive des imprimés du baron d'Holbach*, 1930A1.

80 Ibid., 133.

81 The copy of the 1907 edition in the Taylor Library at Oxford was acquired from a public lending library in the East End of London. Ibid., 1907E1. The British Library has a reedition of the translation dating from 1913.

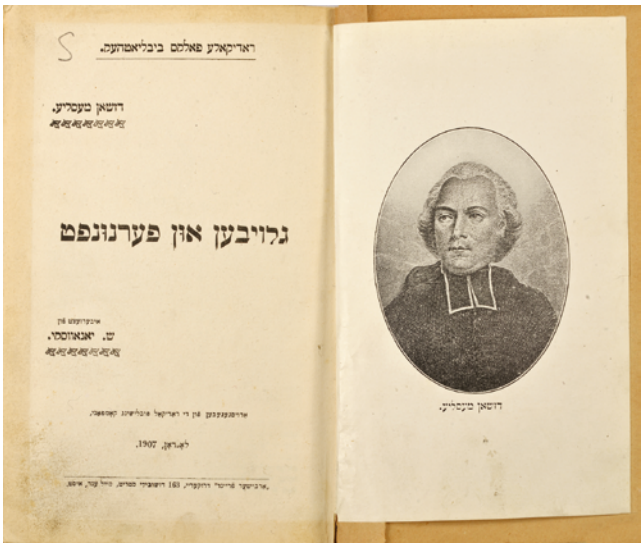

FIGURE 14.1 Copy of the Yiddish translation of *Le Bon sens* (*Gloyben un vernunft*) published in 1907, Taylor Institution Library, Oxford

tactics converge. In examining their attempts to reach out to a wider readership in the context of the late 18th century's "reading revolution", it is perhaps more helpful to bear in mind Hans Erich Bödeker's characterisation of the Enlightenment as a "communication process".[82] In 1771, in his novel *L'An 2440*, Mercier imagines all human knowledge being reduced into one small duodecimo: "De bons esprits ont tiré la substance de mille volumes in-folio, qu'ils ont fait passer tout entière dans un petit in-douze".[83] This is a utopian response to the printing and reading revolution that hits France in the 1770s. We are accustomed to thinking of d'Holbach and Voltaire as being in opposite sides of a philosophical debate – after all, no-one is more eager than Voltaire to refute the *Système de la nature*. With regard to the creation of their authorial posture, they adopt opposite tactics.[84] Yet in respect of their understanding of the print trade and of the audience for books, they perhaps have more in common than

82 "Aufklärung als Kommunikationsprozeß." *Aufklärung* 2/2 (1987): 89–111. An English translation of this essay is forthcoming in a volume of the *Oxford University Studies in the Enlightenment*.

83 Voir Louis-Sébastien Mercier. *L'An 2440: Rêve s'il en fut jamais*. Paris: La Découverte, 1999, in the chapter "La Bibliothèque du Roi", 165.

84 See Mladen Kozul. *Les Lumières imaginaires. Holbach et la traduction*. Oxford: Voltaire Foundation ("Oxford University Studies in the Enlightenment"), 2016.

we might at first have thought. More than many of the other philosophes, they seem sensitive to the question of their readership, and they attempt to adapt their writing accordingly. D'Holbach's attempts to gain a broader readership were perhaps only partially successful, but the attempt is still fascinating as a development in Enlightenment thought that remains insufficiently explored.

Bibliography

Bengesco, Georges. *Voltaire: bibliographie de ses œuvres*. Paris: Perrin, 1882–1890, 4 vols.

Bödeker, Hans Erich. "Aufklärung als Kommunikationsprozeß." *Aufklärung* 2/2 (1987): 89–111.

Chartier, Roger – Roche, Daniel. "Les pratiques urbaines de l'imprimé." In R. Chartier and H.-J. Martin, eds., *Histoire de l'édition française: Le livre triomphant, 1660–1830*. Paris: Fayard, 1990, 521–558.

Cronk, Nicholas. "Diderot's 'Héraclitisme': in Defence of the Obscure Philosopher." *French Studies Bulletin* 9 (1983): 1–3.

Cronk, Nicholas. "Comment lire le *Traité sur la tolérance*? La présentation typographique de l'édition Cramer." In N. Cronk, ed., *Études sur le Traité sur la tolérance de Voltaire*. Oxford: Voltaire Foundation, 2000, 120–135.

Cronk, Nicholas. "Voltaire autoplagiaire." In O. Ferret, G. Goggi and C. Volpilhac-Auger, eds., *Copier/Coller: Écriture et réécriture chez Voltaire*. Pisa: PLUS, 2007, 9–28.

Cronk, Nicholas. "Les notes marginales de Voltaire: quel est le lectorat visé?" In *OCV*, 139 (2011), 63–779.

Cronk, Nicholas. "Voltaire et la brochure: les enjeux de l'éphémère." *Revue d'histoire littéraire de la France* 121 (2021): 589–598.

Curran, Mark. *Atheism, Religion and Enlightenment in Pre-Revolutionary Europe*. Woodbridge: Boydell & Brewer, 2012.

Darnton, Robert. *Édition et sédition*. Paris: Gallimard, 1991.

Engelsing, Rolf. *Der Burger als Leser: Lesergeschichte in Deutschland, 1500–1800*. Stuttgart: Metzler, 1974.

Foucault, Michel, ed., *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mere, ma sœur et mon frère*. Paris: Gallimard/Julliard, 1973.

Furet, François – Sachs, Wladimir. "La croissance de l'alphabétisation en France, XVIII^{e}–XIX^{e} siècle." *Annales* 29 (1974): 714–737.

Holbach, Paul-Henri Thiry d'. *Le Bon sens*. Ed. J. Deprun. Paris: Editions Rationalistes, 1971.

Holbach, Paul-Henri Thiry d' – Voltaire. *Le Bon sens du curé Meslier suivi de son Testament*. Paris: À l'Enseigne du Pot cassé, 1930.

Holbach, Paul-Henri Thiry d'. *Radikale volks bibliothek. Dzhon Meslie. Gloib'n un vernunft Ibersetzt fun S. Inawski*. London: Aroisgegeb'n fun di Radikale Publishing Company, 1907.

Holbach, Paul-Henri Thiry d'. *Théologie portative, ou Dictionnaire abrégé de la religion chrétienne par M. l'abbé Bernier, licencié en théologie*. Londres [Amsterdam]: [M.-M. Rey], 1768 ["*Théologie portative* (1768)"].

Holbach, Paul-Henri Thiry d'. *Théologie portative*. Préface R. Vaneigem. Paris: Payot & Rivages, 2015 ["*Théologie portative* (1776)"].

Kozul, Mladen. *Les Lumières imaginaires. Holbach et la traduction*. Oxford: Voltaire Foundation ("Oxford University Studies in the Enlightenment"), 2016.

Krauss, Werner. "Über den Anteil der Buchgeschichte an der literarischen Entfaltung der Aufklärung." In R. Geißler, ed., *Aufklärung II, Frankreich*. Berlin und Weimar: Aufbau-Verlag, 1987, 248–351.

Lim, Shiru. "Frederick the Great and Jean Le Rond d'Alembert on philosophy, truth, and politics." *The Historical Journal* 61 (2018): 557–578.

Lough, John. "Essai de bibliographie critique des publications du Baron d'Holbach." *Revue d'histoire littéraire de la France* 46 (1939): 215–234.

Mercier, Louis-Sébastien. *Tableau de Paris. Nouvelle édition*. Amsterdam, 1783.

Mercier, Louis-Sébastien. *L'An 2440: Rêve s'il en fut jamais*. Paris: La Découverte, 1999.

Miquet, Claude. "Les lecteurs en Allemagne dans le dernier tiers du XVIII^{e} siècle." *Dix-huitième siècle* 1 (1969): 311–316.

Mortier, Roland. "Les *philosophes* français et l'éducation publique." In Id. *Clartés et ombres du siècle des Lumières*. Geneva: Droz, 1969, 104–113.

Mortier, Roland. "Voltaire et le peuple." In Id. *Le Cœur et la raison*. Oxford: Voltaire Foundation, 1990, 89–103.

Roustan, Marius. *Les Philosophes et la société française au XVIII^{e} siècle* [1911]. Geneva: Slatkine reprints, 1970.

Sandrier, Alain. *Le Style philosophique du baron d'Holbach. Conditions et contraintes du prosélytisme athée dans la seconde moitié du XVIII^{e} siècle*. Paris: Honoré Champion, 2004.

Skrzypek, Marian. "La diffusion clandestine du matérialisme français dans les Lumières polonaises." In O. Bloch, ed., *Le Matérialisme du XVIII^{e} siècle et la littérature clandestine*. Paris: Vrin, 1982, 263–272.

Vercruysse, Jeroom. *Bibliographie descriptive des imprimés du baron d'Holbach. Nouvelle édition revue et augmentée*. Paris: Garnier, 2017 (1 ed. Paris, 1971).

Wittmann, Reinhard. "Une révolution de la lecture à la fin du XVIII^{e} siècle?" In G. Cavallo and R. Chartier, eds., *Histoire de la lecture dans le monde occidental*. Paris: Seuil, 1997, 331–364.

PART 5

Holbach and Revolutionary Consciousnesses

∴

15

D'Holbach's Political and Social Thought: The Democratic "Revolution" in Western Values Prior to 1789

Jonathan Israel

D'Holbach's political and social thought is complex and wide-ranging and, arguably, of major importance in the wider panorama of the history of Western political thought generally. Yet, curiously, it has rarely received much attention from historians or philosophers and has been consistently treated, by and large, as superficial, simplistic and unimportant. Besides this curious but assuredly drastic underestimation and lack of interest, there has been a tendency prevailing down to the present to misrepresent the general character and orientation of d'Holbach's political and social ideas: all considered, it is now certainly time for a comprehensive and fundamental revision.[1]

In his *Politique naturelle* (1773) and other post-1770 texts, d'Holbach repeatedly and powerfully reaffirms what, by the early 1770s, had become the Parisian radical coterie's characteristic doctrine: the rights of peoples and individuals are universal but also in total contradiction to the everywhere prevailing status quo. "Most European nations today", charged d'Holbach, "are tyrannized by ancient laws that clash with their present situation".[2] All laws not democratic in the sense of serving the "common benefit", the interest of society as a whole, he contends "are disavowed by reason". Upholding the people's "rights" in his mature political texts essentially means the common duty of all to ensure governments do not prey on the majority, or serve minority interests, but are constructed and directed by the people (the true sovereign) to promote the interest of society as a whole, meaning the equal freedom of all to do all that they justly can and wish to do in pursuit of their own happiness; this is the "sovereign good" or *l'utilité générale*, "general utility" defined as the worldly

1 On these points, see Jonathan Israel. *The Enlightenment that Failed. Ideas, Revolution, and Democratic Defeat, 1748–1830*. Oxford: Oxford University Press, 2019, 179–214.

2 "La plupart des Nations Européennes sont aujuourd'hui tyrannisées par des Loix anciennes qui luttent avec leur situation actuelle", *PN*, II, 114; see also 81–89. All translations in this chapter are my own.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2022 | DOI:10.1163/9789004516847_017

interest of the greatest number which d'Holbach pronounces the only just and rational basis of the law.[3]

These "rights" of peoples are in one sense defined by nature, but can only be fixed and institutionalized by rational, good laws designed to counteract what d'Holbach sees as men's natural inequality (some are stronger, some greedier, some are cleverer, than others) that would otherwise have free rein. "Rights" here, we should note, orbit in close proximity to equality, the interest of the majority, blocking the selfish initiatives of kings, princes and vested interests, rejecting bellicose ambition to conquer and colonize, putting an end to militarism and war, rejecting colonialism, suppressing slavery and promoting the freedom individuals enjoyed in the state of nature insofar as the "common good" or *volonté générale* permit their orderly transfer and incorporation into society. Laws not operating in the interest of the greatest number are, for d'Holbach, as for the wider radical group, unreasonable and cannot embody, or reflect any "rights", being instruments of oppression and violence. Such laws always lack legitimacy no matter how impeccably ancient the lineage of the ruler or sovereign authority that issues them. The notion that individual and group freedom and autonomy are carried over directly from the state of nature is, of course, a prime radical doctrine common to Diderot, d'Holbach, Raynal, Helvétius, Condorcet, Cerutti, Volney and Destutt de Tracy. However, it was clearly a much older concept – one that Diderot (and Rousseau too, until after 1755) derived from Machiavelli and especially Spinoza – and that subsequently remained a key marker thenceforth permanently constituting the prime difference between what might be termed the "opposed Hobbesian and Spinozist traditions of political theory".[4]

"Rights" within the post-1770 radical conceptual framework are also a necessary measure by which to rank and criticize legislation and governments enabling every reader, through the journals, newspapers and debates, to participate in local, national and international politics, searching criticism being, d'Holbach stresses, a regulatory tool for imposing a natural and invariable equitable moral order on relations between nations and peoples, and for making judgments about rulers, laws and constitutions. "Universal rights" implies a measure of critical, cosmopolitan oversight and – contrary to Rousseau – means subordinating popular sovereignty to a higher universal rational and ethical standard, indeed all forms of sovereignty, to an overriding international

3 Ibid., I, 25–29, 31, 46–47.

4 Robert Wokler. "The Influence of Diderot on Rousseau." *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* 132 (1975): 83–84, 87; Jonathan Israel. *Democratic Enlightenment, Philosophy, Revolution and Human Rights, 1750–1790*. Oxford: Oxford University Press, 2011, 633–640.

code.[5] The "rights" that all governments are duty bound to respect are never the particular "rights" of specific groups or elites, or of religions, ethnicities or individuals (though they seek to protect all individuals) but rather the "rights of society"; and these are, from nature, eternal, inalienable and "sacred" in a way the "rights" and privileges captured by plundering aristocracies, by commercial elites and vested interest, can never be no matter how many churchmen proclaim royal and aristocratic privilege to be based on God-given rank and authority.[6] Pressure and publicity of various kinds, even force, may legitimately be applied to secure "rights" but only where these conform to equity and justice, a standard applying to peoples as to individuals. Given that men are unalterably entitled to enjoy the "rights of nature" grounded on reciprocity and justice, "rights" of peoples and individuals are "eternal and inalienable".

Different societies adopt different laws; but insofar as these deserve respect and contribute to the "happiness" of society, all laws without exception, argues d'Holbach, here as usual distancing himself from Rousseau (d'Holbach is practically always battling Rousseau), must conform to the principle of equity which in itself never varies.[7] This conception of the "rights of mankind" could also be deployed – as for instance, in the thought of Rhigas Velestinlis (1757–1798), in the 1790s – as a tool to peaceably resolve longstanding ethnic and religious divisions in regions like Greece or the Baltic lands. An ideological remedy seeking to dissolve longstanding distinctions between religious or ethnic groups, or draw their sting as much as possible, it sought to forge, conceptually at least, unitary republics joined together by peaceful co-operation in place of the discarded war-torn, hate-filled context prevailing hitherto.[8] The true, just and reasonable commonwealth is a feasible concept but only where anchored in multi-ethnic and multi-religious citizenship, disqualifying all hereditary rank, religious authority and caste, eliminating faith as irrelevant and ensuring equality to all.

In short, "the happiness of society is the goal of all government",[9] as individual happiness is the inevitable goal, by command of nature, of every individual, and the *volonté générale* the general drive in society towards securing the common universal and equal rights of mankind, the "sovereign good" (*le souverain bien*). "Let us conclude", d'Holbach summed up, in 1773, "that there

5 *MU*, II, 81–89; Andreas Blank. "D'Holbach on Self-Esteem, Justice, and Cosmopolitanism." *Eighteenth-Century Studies* 49 (2016): 449–450, 452.

6 *PN*, I, 39–44, 52, 55–58.

7 Ibid., I, 49, 51–52, 55; Wokler. "The Influence of Diderot": 105–107.

8 Paschalis M. Kitromilides. "An Enlightenment Perspective of Balkan Cultural Pluralism." *History of Political Thought* 24 (2003): 472.

9 "Le bonheur de la Société est la fin de tout Gouvernement", *PN*, I, 48.

cannot be any legitimate rights except those which are founded on nature, justice, utility and the true interest of society".[10] Unfortunately for mankind, he then immediately adds, "princes, aristocrats and the rich seem only to be occupied with finding ways to appropriate the fruits of labour of others", thus infringing most men's basic rights. Privileged groups, being all too often

> useless and harmful members of society, usurp, whether by acquiescence or force, the advantages that nature or industry made the property of their fellow citizens: they abolish their liberty, violate their persons and appropriate their possessions. They claim the incontestable right to be unjust, oppression that is unchallenged wherever it continues for long and ignorance, prejudice, feebleness and inertia have prevented their subjects resisting or complaining.[11]

If better times are to come, royal authority, wherever legitimate, must adhere to the basic purpose of the state – namely, pursuit of the people's greatest happiness even where this is in direct conflict with the interests of king, aristocracy and court. The will of one man, however great the king supposes himself to be, must never rival the wills of all merged as the "general will" – *volonté générale* here again in the Radical Enlightenment sense and emphatically not Rousseau's.[12]

In d'Holbach's political science, there exists no such thing as legitimate authority not subject to the consent and final sovereignty of the people, that is, to laws based on equity. Rare exceptions notwithstanding, kings, princes and royal ministers, he thinks, could scarcely be more detrimental to society, morality and reason than they actually were in the Europe and wider world of his day. Being comprehensively ignored or played down by most modern commentators, the vehemence behind d'Holbach's anti-monarchism, noted long

10 "Concluons de ces principes qu'il ne peut y avoir de Droits légitimes que ceux qui sont fondés sur la nature, la justice, l'utilité, l'intérêt véritable de la Société", ibid., I, 36–37; Alan Charles Kors. *D'Holbach's Coterie: An Enlightenment in Paris*. Princeton: Princeton University Press, 1976; reprinted Princeton: Princeton University Press, 2015, 310–311.

11 "Les Princes, les Riches et les Grands ne semblent occupés que des moyens d'envahir les fruits du travail des autres. Membres trop souvent inutiles ou nuisibles de la Société, ils s'emparent, soit de gré, soit de force, des avantages que la Nature ou l'industrie rendent propres à leurs Concitoyens: ils anéantissent leur liberté; ils violentent leur personnes; ils usurpent leurs possessions; ils prétendent avoir acquis le droit incontestable d'être injustes, lorsque leur oppression a long-tems continué, lorsque l'ignorance, les préjugés, la foiblesse, l'inertie ont empêché les sujets de résister ou de se plaindre", *PN*, I, 41–42.

12 Ibid., I, 89–91, 118; James Swenson. *On Jean-Jacques Rousseau Considered as one of the First Authors of the Revolution*. Stanford: Stanford University Press, 2000, 164–165.

ago by Alan Charles Kors, needs some firm underlining. "A good king is such a rare outcome, there is no room for peoples to flatter themselves they will see one often".[13] The usual goal of monarchs is "le pouvoir arbitraire, le despotisme", power to twist nations to their wishes and fantasies.[14] Whether constitutions and fundamental laws exist in a given society, or not, kings do not make nations, nations make kings. "A nation can be very well governed without a king"; a king cannot exist without a nation.[15] Monarchs, where societies have them, must be "citizens" – the "first of citizens".[16] Unfortunately, "nothing is rarer than kings who are magistrates or citizens".[17]

Modern regimes, holds d'Holbach, appear to have preserved much of the barbarous savagery of the primitive with respect to injustice and wrongdoing, especially through evincing scant concern for the weak.[18] This revolutionary philosophical perspective d'Holbach applies not least in the economic sphere. Most wealth accruing from commerce, he contends, is distributed among a small number of individuals "and does no good to the rest".[19] Resistant to economic doctrines alleging the uncomplicated accruing of benefit to all via the expansion and circulation of wealth in society, Helvétius, Diderot, Raynal and d'Holbach were concerned about the extent of inequality and deeply struck also by the frequent incidence of appallingly harmful wars fought supposedly (or actually) to expand national commerce, industry and colonial empires. Since the state's ordinary revenues rarely sufficed to pay for such undertakings, royal regimes, when amassing fleets and armies for combating rival monarchies, generally opted for higher taxes and loans, enabling financiers and affluent office-holders to lend lucratively to government, leaving the crown amassing deficits and debts the mounting interest payments stemming from which the honest labourer is then required to help pay off – with no benefit whatever accruing to him or his dependents. Mercantilist wars for trade and colonies costing immense sums and numbers of lives, like those between England and France in the 18th century, end up merely imposing additional burdens on the labouring classes while enriching "without work, some merchants, some

13 "Un bon roi est une production si rare, que les peuples n'ont pas lieu de se flatter d'en avoir bien souvent", *SS*, II, 27.

14 Ibid., II, 35–36, 262–263; *MU*, II, 34; *ETH*, 21.

15 "Une nation peut sans roi être très bien gouverné, mais un roi ne peut ni exister ni gouverner sans nation", *SS*, II, 21; *MU*, II, 50–51; Kors, *D'Holbach's Coterie*, 310.

16 *SS*, I, 140; *PN*, I, 115.

17 "Rien plus rare que des rois magistrats ou citoyens", *PN*, II, 199.

18 *SS*, III, 39; as for reducing Africans to slavery that is "une barbarie qui fait frémir la justice et l'humanité", see *MU*, II, 319.

19 "La masse d'argent que le commerce amène dans un pays se partage entre un petit nombre d'individus, et ne fait aucun bien à tous les autres", *SS*, III, 76.

financiers", together with a few more specialized entrepreneurs eagerly adapting to such a system, like gun-manufacturers and those fitting out privateering vessels to scour the seas for "prizes".

Certainly, the administering and long-term financing of a steadily swelling 'national debt', as in 18th-century Britain, was enormously admired and envied by a great many French, Spanish, Prussian and other court officials and statesmen for enhancing capacity of royal treasuries to sustain armies, fleets and more impoverished dependent allies with empty treasures thirsting for subsidies from richer, more powerful states, and to wage war. But in principle, argues d'Holbach, big "national debt" must be considered one of the most reprehensible, degrading mechanisms of modernity.[20] Big financiers possess few ties to any particular state, and irrespective of which society has enriched them, can, without hindrance, "leave after enriching themselves on what is produced by the labouring citizen".[21] The economic consequences of this vast, entangling financial innovation enabling nations to maintain larger armed forces, secure more allies and fight bigger, longer wars than would be possible with a state's ordinary revenues, were to heighten the role of finance and burden the laboring population with additional taxes even in peace time, compelling laboring segments to carry the burden of paying interest on war loans, the cost of standing armies and navies, permanently instead of intermittently, and at higher levels. Since distribution of the tax-burden was grotesquely inequitable in the first place, inflating it further inevitably further unbalanced society's tax-burden in favour of the wealthy at the expense of the weakest.

British-style military and naval financing and 'national debt', in other words, renders society even more unequal than it was before and consequently encourages yet more tax evasion, smuggling, deception and oppression. "Nothing is more destructive of a people's morality", argued d'Holbach, whose social and philosophy was based on the principle that the state's purpose is to extend to the greatest number of citizens possible the advantages for which the state was formed, "than the spirit of finance".[22] On this point (if few others), he largely converged with the physiocratic view.

"L'humanité, l'équité, l'interêt général de la société [humanity, equity and the general interest of society]", he characteristically expressed it, in 1776, during the opening phase of the American Revolution, unite to cry out to

20 Ibid., III, 76–81.

21 "[F]inanciers […] qui ne tiennent point à l'état, et qui peuvent le quitter après s'être engraissé de la substance du citoyen laborieux", ibid., III, 77.

22 "Rien n'est plus destructeur pour les mœurs d'un peuple que l'esprit de la finance", ibid., III, 79–81; Maria Giovanna Di Domenico. *Natura, Uomo, Dio. Saggio sull'antropologia di d'Holbach*. Naples: Loffredo, 1994, 88.

sovereigns to stop multiplying and oppressing the poor, to show pity for the common people whose lives and happiness they cruelly disrupt, and whom they reduce to despair. That even skilled workers often earned wages too low to cover basic expenses, and dwelt in poverty, needing sustenance for their families from church charities, seemed distinctly shocking. Poverty, say some, complacently, is the mother of industry; but poverty, admonished d'Holbach, when honest labour is discouraged, or rewarded only with mounting taxes to pay for armies, navies and war, is also the mother of violence and crime. Free market economics, economic liberalism, all that constitutes what d'Holbach calls "commerce illimité [unregulated commerce]", Turgot's and Smith's commercial creed, menaces the well-being of all society's members.[23]

Under the sway of this ugly modern commercial spirit, free market economics, harmful and destructive activities and naked quest for profit, are justified in terms of national interest. Unrestrained commerce generates rivalries, jealousies and almost continual clashes. It was international trade and its imbalances, the commercial spirit, held d'Holbach, that drove the 18th century's almost insane thirst for colonial expansion, causing its leading powers to unleash terrible wars sometimes over mere stretches of desert, wasteland or remote isles, expansion rooted in unrestrained avidity perennially seeking the promise of future wealth.[24] In effect, entire societies, and their rulers, were dupes of avaricious merchants, financiers and ship-owners seeking to exploit colonies more ruthlessly, as was the case, in his opinion, with the unyielding mercantilist regime Britain had arrogantly imposed on America and Ireland. Nations went to war, expending their treasure and blood, impoverishing the majority by heaping up taxes and sacrificing thousands, for the sake of riches accruing to relatively tiny elites who alone enjoyed the superadded wealth steadily drained from society by the folly of their co-citizens.[25]

At the heart of d'Holbach's Radical Enlightenment ideology stood the formulation: "society's interest demands that the majority of its members possess something".[26] Chronic inequality, he held, like Diderot and Helvétius, undermines the political order and, by stimulating crime and misanthropy, the moral order too. The man possessing nothing "is not bound to society by any

23 *MU*, II, 314–316, 322.

24 *PN*, II, 153–154; Blank. "D'Holbach on Self-Esteem": 450, 452.

25 *PN*, II, 154.

26 "L'intérêt de la société demande que le plus grand nombre de ses membres jouisse de quelque chose", ibid., II, 152; *MU*, II, 179, 237; see here also Charles Devellennes. "D'Holbach radical: contrat social et éthocratie dans la pensée politique du baron." In Marta García-Alonso, éd., *Les Lumières radicales et le politique*. Paris: Honoré Champion, 2017, 321–340: 327.

tie".[27] How can one expect wretched, destitute workmen who have imbibed neither principles nor morality to remain tranquil spectators of opulence achieved via exactions unjustly extorted by self-seeking, corrupt individuals like those controlling the grain trade with the assent of the royal court, insulting to all appearance the wretchedness of the many while only rarely helping ease their distress? With what right does society administer the death penalty to a domestic stealing a trifling sum after witnessing his master engaging in the most flagrant exploitation and rapacious practices in an unrestricted grain and flour market, speculative maneuvering amounting to the mass plundering of the public? How can the poor acknowledge the law's legitimacy when they see its provisions serving only the rapacity of the rich and the fleecing of the destitute? Under such conditions, even the death penalty loses all efficacy since one only dies once and an impoverished labourer might well think it worth risking execution for a chance to evade never-ending back-breaking toil rewarded with wretchedness and destitution.[28] Imposing curbs on commerce and finance, to prevent thirst for riches acquiring a free rein, while also refraining from unjust, inequitable methods of coercion, d'Holbach reckoned among society's chief duties and priorities. It was government's responsibility to prevent what was actually the prevailing circumstance under (what the French revolutionaries later called) the *ancien régime* – that over three quarters of the population, almost everywhere, as d'Holbach expresses it, possess nothing while virtually all of a country's property and wealth reposes in the hands of a restricted elite subtly contriving to retain royal support and encouragement.[29]

But if scantily regulated high finance is bad, hereditary nobility d'Holbach condemned outright, deeming noble arrogance toward those beneath them altogether objectionable and reprehensible.[30] Hereditary nobility, inseparably tied to the principle of monarchy, cannot be deemed anything other than a "pernicious abuse suited only to promote the indolence, laziness and incapacity of one order of citizens to the detriment of all".[31] Deriding those priding themselves on ancient noble lineage, and the "puerile art" of heraldry,

27 "L'homme qui n'a rien dans un état, ne tient par aucun lien à la société", *SS*, III, 36; *MU*, II, 237–238, 244, 313–315.

28 *SS*, III, 35–38.

29 *PN*, II, 151–152; *MU*, II, 237–241.

30 *MU*, II, 112–119; Javier Peña. "Lumières radicales et démocratie." In García-Alonso, éd., *Les Lumières radicales et le politique*, 303–319: 318.

31 "Abus pernicieux qui n'est propre qu'à favoriser l'indolence, la paresse et l'incapacité d'un ordre de citoyens, au préjudice de tous", *PN*, I, 205; Charles Devellennes. "A Fourth Musketeer of Social Contract Theory: The Politics of The Baron d'Holbach." *History of Political Thought* 34 (2013): 467.

d'Holbach believed their unreasoning haughtiness detached the nobility from the interests of all other citizens.[32] Aristocracy manifests manifold vices but assuredly the worst was noblemen's "vanity": "the noble really believes himself a being of a higher order than the rest of the citizens" despite lacking all justification for such presumption. Distinctions of nobility might be legitimate where awarded on merit, but merit has no connection with hereditary right and separate legal status.[33] "It is education", not birth or blood, that shapes citizens' capacity to serve the state. But if the education of Europe's princes was abysmal, so universally was that of the aristocracy.[34] Nobles in every land "seem to condemn themselves not just to the profoundest ignorance but from childhood on to devote themselves to the most complete corruption".[35] Even when forced to submit to absolute monarchs and subjugated by their superior power, aristocracy still evinces the most appalling vanity and conceit, indeed "very often allies against the public liberty"; in short, it was still to aristocratic social rank alone that belonged "the right to inflict wrongs with impunity".[36]

Gender too was brought into the new politico-philosophical arena forged by d'Holbach in like manner but more explicitly and emphatically than in Diderot or Helvétius. By the mid-18th century, arguably, signs of progress toward greater gender equality were perceptible. Over the centuries, averred the Scots radical John Millar (1735–1801), slow advances achieved since the most primitive, hunting and gathering stage of society had regularized marriage and this benefited women.[37] But d'Holbach did not think civilization's advances thus far had done much to rescue women from the brutal inequalities of old. The dismal abuse and oppression of the past persisted everywhere: "in all the lands of the earth the fate of women is to be tyrannized over".[38] Natural equity, he

32 *SS*, II, 151–152; *PN*, I, 67–68.

33 Ibid., I, 206–207; Henry Vyverberg. *Human Nature, Cultural Diversity, and the French Enlightenment*. Oxford: Oxford University Press, 1989, 43.

34 *PN*, I, 151–154; *MU*, II, 36–38 and III, 67–69, 74–77.

35 "Les Grands en tout pays semblent non seulement se condemner à l'ignorance la plus profonde, mais encore être voués, dès leur enfance, à la corruption la plus complette", *SS*, III, 111.

36 "Se ligua très souvent contre la liberté publique [...] le droit coupable de faire le mal impunément", *PN*, I, 198; William Doyle. *The Aristocracy and its Enemies in the Age of Revolution*. Oxford: Oxford University Press, 2009, 141.

37 Nicholas Miller. *John Millar and the Scottish Enlightenment*. Oxford: Voltaire Foundation, 2017, 68, 210–213; Anthony J. La Vopa. *The Labor of the Mind. Intellect and Gender in Enlightenment Cultures*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2017, 280–281.

38 "Dans toutes les contrées de la terre, le sort des femmes est d'être tyrannisées", *SS*, III, 123; David Williams. *Condorcet and Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, 158–171.

maintained, much like Diderot, condemns all such usages and laws "comme evidémment usurpés [as evidently usurped]" and one day society will abolish them in accord with the basic rules of equity and humanity. These rules enjoin husbands that the authority allocated by nature to man far from awarding him power to reduce his wife to the status of a slave, obliges him to love, defend and protect her.[39] Admittedly, everywhere in the world, the husband is deemed the head of "la société conjugale [conjugal arrangements]", grants d'Holbach, but neither can it be doubted that virtually throughout the world a mixture of "unjust laws" and "usages peu raisonnables [scarcely reasonable customs]" accords husbands unrestricted and unjustified legal, religious and actual sway. In effect, men have arrogated to themselves the right to exercise absolute authority over their wives and daughters.

Religion and wrongheaded education then further aggravate this lamentable gender oppression. If boys' education was unsatisfactory, that of girls, insists d'Holbach, was barbarous and rudimentary in the extreme.[40] Especially reprehensible was entrusting girls' education to nuns, that is to devout, narrow recluses devoid of knowledge of the real world. Nuns may administer lessons in morality, but, as a rule, held d'Holbach, their morality is hideously disfigured by "rêveries superstitieuses" converting female virtue into petty, superstitious, fastidious practices "totally alien to the interests of society".[41] What could be more absurdly nonsensical than assigning instruction in matrimony and motherhood to females consecrated to celibacy? The existing system of education, he maintained, produced upper-class ladies not just intolerably vain, but also dissipated, frivolous and excessively prone to sexual adventure.[42] Upper class women were hopelessly spoiled and consequently remained deplorably unaware of the true requirements and duties of social life: the guarded, grudging "manner in which they are raised would make one think that what is feared is that they should become reasonable beings".[43]

The education ordinarily provided for girls in the France of his day served only to fill female minds with vain scruples, terrifying panics and an obsessive religiosity fit for unsettling one's entire life, but not for teaching that useful regulation of the passions that life demands. Educating girls for a meaningful

39 *MU*, III, 2–5.

40 Ibid., III, 127–132.

41 "[D]éfigurées par des rêveries superstitieuses, et font, pour l'ordinaire, consister la vertu dans des pratiques minutieuses totalement étrangères aux intérêts de la société", ibid., III, 132.

42 *SS*, III, 124–25.

43 "[L]a manière dont elles sont comunément élevées ferait croire que l'on craint d'en faire des êtres raisonnables", *MU*, III, 129.

life of equality in society can emerge only through fundamentally revolutionizing attitudes to sexuality and marriage but this, in turn, raised fresh moral quandaries. D'Holbach viewed the world as a vast arena of exploitation and oppression for most. And if churchmen allied to princes to his mind figured among the chief culprits, complicit through assuring their flocks that monarchy's and aristocracy's requirements were God's will, pre-Enlightenment Stoic, Neoplatonist and Aristotelian philosophers had worsened this universally oppressive, dismal scene of misery by continually summoning the individual "to detest oneself", abase oneself in one's own eyes, feel disgust at all pleasures and stifle the desires of one's heart, abandoning all thought of worldly felicity. Individuals taught to view their lives as a holy pilgrimage of self-mortification are tailored by Church and school philosophy for a life of submission to kings and nobles, and to their own poverty and misery. Lessons "so contrary to those of nature", might be ignored by those inclined to dissipation, but more often were piously deferred to – a reality everywhere fomenting misanthropic, sullen, unsociable attitudes.[44]

Yet, while urging more freedom in their personal life for individuals, including women, d'Holbach had no wish (unlike Helvétius and Diderot), to be complicit in sexual libertinism and adultery. Adultery, held d'Holbach, ruins esteem, confidence and true friendship between husband and wife and hence the true basis of marriage.[45] More than Diderot, Helvétius or Condorcet, d'Holbach feared sexual freedom for women, and also sexual freedom in general, a factor that played an almost obsessive part in his treatment of personal morality and education. Frequently expressing antipathy to the culture of flirtatious *galanterie* so prevalent in European courtly and aristocratic milieus which he, agreeing for once with Rousseau, considered an abomination, he believed gallantry, coquetry, seduction, infidelity and prostitution, should be condemned and universally despised along with sexual libertinism and promiscuity.

Fidelity was central to d'Holbach's programme for reforming gender relations. But at the end of the day, equality mattered most. D'Holbach presented a vigorous, impassioned defense of monogamous marriage, and fidelity within marriage, on the husband's as much as the wife's part, urging legislators and rulers to ensure the institution of marriage remained vigorously defended by education and law.[46] Condemning the Muslim *harem,* as "un abus tyrannique",

44 *EP*, 173; Jean-Fabien Spitz. "From Civisim to Civility: d'Holbach's Critique of Republican Virtue." In M. van Gelderen and Q. Skinner, eds., *Republicanism. A Shared European Heritage*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, 2 vols, II, 107–122: 109, 112.

45 *SS*, III, 126–127.

46 *MU*, III, 5–8.

and polygamy in Christian lands as justly forbidden, he scorned Plato's idea that women should be shared in common while, in accord with his usual emphasis on equality, adding that masculine infidelity needs to be "également condemnable" as unfaithfulness in wives.[47] D'Holbach countenanced greater sexual freedom in certain respects, but chiefly aimed for more equality and honesty. How should we judge the vast mass of exhortations lamenting woman's fickleness, "falsity" and untrustworthiness given the deceitfulness of men, given that deception follows inevitably from the absurd contradiction between woman's natural desires and the austere humility and acquiescence prevailing education, laws and the church-sanctioned chastity rules compels them to fain? In Malabar and Madagascar, women were perfectly straightforward and truthful, being allowed to satisfy desire and fantasies without scandal. Permitted lovers before marriage, they do not opt for a husband until after "repeated trials"; there, they have no interest in being false or hypocritical with the result that no false or hypocritical women are to be found. D'Holbach, not unlike Poulain de la Barre and Van den Enden earlier, attributed most frailties of mind conventionally attributed to women in his day, to the unrelenting superficiality of the upbringing and education foisted on them.[48] Only raising women's intellectual and moral level through a far more elevated education, held d'Holbach, like Helvétius and other radical authors (and here also D'Alembert), would enable women to attain their potential, be better appreciated by men and figure in society for more than just looks and chaste reputations. Only thus, could they gain more equal status and be respected in middle and old age.[49]

An indispensable feature of such equality must be legalized civil divorce which should be as readily available to women as to men. Laws preventing readily accessible divorce, d'Holbach termed laws "guided by barbarous prejudices". To force a girl to marry someone she hardly knows, often much older and who might well disgust her, and then remain indissolubly tied to that person, is nothing less than outright oppression and a moral abomination.[50] Most marriages were contracted according to choices governed by "imprudence" and considerations of convenience (particularly of the parents), for which d'Holbach expressed only indignation. If mere physical attraction is a flimsy basis for a hoped-for life-long attachment, how much more reprehensible are

47 Ibid., III, 8–10; Spitz. "From Civism to Civility", 115–117.

48 *MU*, III, 130–140.

49 Ibid., III, 127–137; Claude-Adrien Helvétius. *De L'Esprit* [1758]. Paris: Fayard, 1988, 190; Karen Offen. *The Woman Question in France, 1400–1870*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017, 123.

50 *SS*, III, 124; Leonore Loft. *Passion, Politics and* Philosophie*: Rediscovering J.P. Brissot*. Westport: Greenwood, 2002, 46.

motives of interest and dynastic pride, the motivations chiefly shaping upper-class marriages in his day. The nobility marry only to perpetuate their pedigree so that on a personal level, among them, husbands and wives often treat each other with the most perfect indifference considering it bad form to show any sign of affection. Preoccupied with status, reputation and transmitting their name to posterity, aristocrats "seem to forget everything else for vain chimaera". Bad marriages generate only resentment and unpleasantness and should, like any other association, be dissolved as soon as possible, something plainly evident, held d'Holbach, from the nature of all human compacts.[51]

Correctly revolutionizing women's education could ensue, as with that of boys, only by adopting a wholly new conceptual framework detached from tradition, repression and theology as well as aristocracy and princes. Without transforming the entire picture, the fundamentals, the entire educational and moral scenario, one cannot hope to change the undesirable political and social consequences that society confronts. Utterly remote from Voltaire (contrary to what some scholars argue), d'Holbach, we have seen, was no "monarchist" in the ordinary sense: rather, he considered monarchs, both in principle and practice, appallingly defective and in need of correction.[52] Monarchy's shortcomings included not just the usual abysmal quality of kings themselves and the oppressive power structures they create, but the entire mystique and social aura they foster. Royal ceremonial demands an "admiration stupide" from ordinary folk, ridiculous frivolities that merely compound the obstacles to good government.[53] Not the least deplorable feature of monarchy is that the "ignorance and incompetence" usual "among princes, especially when they enjoy absolute power" attaches them to the "pompous minutiae of etiquette": reigning over men, they think, means ensuring that they are venerated, treated like "gods" with exalted rank distancing them from all other mortals. Monarchical courts and courtiers, and the pomp they stage, are pernicious not just because royal opulence lays onerous fiscal burdens on society but because from royal courts emanate the corrupt attitudes and affected manners that encourage oppression and contempt for the common man. Observing the conduct of "most princes one would say that [reigning over] their state makes them feel no sense of obligation".[54]

---

51 "[F]ollement occupés de transmettre leur nom à la postérité, ils semblent tout oublier pour de vaines chimères", *MU*, III, 26; see also 2–5, 24–25.

52 *PN*, I, 216–219.

53 *SS*, II, 146–149, 151–154, 160–167, 170–174 and III, 82–83, 88.

54 "En voyant la conduite de la plupart des princes on diroit que leur état ne les oblige à rien", *MU*, II, 44, 45–47; *ETH*, 130.

Like all radical enlighteners genuinely part of the *Spinoziste* tradition before and after him, d'Holbach abjured all democracy stripped of the guidance of "reason", that is what he termed "pure democracy", or what Tom Paine called "simple democracy". Without doubt, d'Holbach emphatically rejects direct democracy, government by ordinary thinking and the ordinary person. On the other hand, he fervently advocated representative government by a legislature equipped for positive political decision-making under a rational constitution.[55] However, he warns, even those better forms of government, representative democracies and drastically limited monarchies, can all too easily degenerate, particularly where, in constitutional monarchies like 18th-century Britain, the king's power is insufficiently curtailed. In representative democracies, the best form of state, the chief danger is that the principle of "equality" is pushed beyond its legitimate limits, the sphere of equal rights, toward equality of influence in administration and decision-making allowing ordinary notions to dominate, thereby rendering common opinion and prejudices, the ordinary person's views instead of philosophical reason, to rule, something in d'Holbach's eyes, that is unavoidably a recipe for disaster no less harmful than monarchical absolutism. What d'Holbach calls "the often unreasonable will of a people" cannot be the ultimate measure of legitimacy in a state because "there is nothing that is truly just" except that which "conforms to the rights of the human race".[56]

Central to d'Holbach's political philosophy, accordingly, was the principle that government should be the "sum of society's collective force deposited in the hands of those it judges best equipped to lead it to happiness";[57] hence, the "best government is that which distributes well-being with the greatest legality possible to all the members of society".[58] It was to fit this deeply characteristic late 18th-century "enlightened" conception that my volumes on the Enlightenment define "democratic" in the Radical Enlightenment context as a concept in which two key elements predominate – the idea that the state's chief responsibility is to promote the happiness of all of society, everyone equally, hence a political philosophy requiring some form of "common good" or "general will" thesis to underpin it, and, in necessary conjunction with this,

55 *PN*, I, 66–67; Israel. *Democratic Enlightenment*, 813.

56 "Ce n'est donc pas la volonté souvent déraisonnable d'un peuple" that establishes justice; "il n'y a de vraiment juste que ce qui est conforme aux droits du genre humain", *MU*, I, 89; *PN*, I, 72–73; Devellennes. "D'Holbach radical", 328.

57 "Le gouvernement est la somme des forces de la Société deposées entre les mains de ceux qu'elle juge les plus propres à la conduire au Bonheur", *SS*, II, 10.

58 "Le gouvernement meilleur est celui qui distribue le bien-être le plus légalement qu'il est possible sur tous les membres de la société", ibid., I, 194.

government by specially qualified and elected representatives of the people genuinely and rationally giving voice to, and legislating in accord with, this "general will".[59] It was a political science that always, from Spinoza to the late Bentham, firmly excludes "direct democracy", as opposed to representative democracy, because in this context philosophical "reason" is deemed the indispensable and exclusive foundation of correct democratic republican political thinking, legislation and governance.

To his key term "happiness", d'Holbach tied equality before the law, equality of opportunity and status and the need for society to provide secular education for all classes of the population and organize an improved distribution of property and wealth. Where states function as they should – which he repeats again and again, is practically never – citizens will cherish and support the state. Morality, where genuine and useful, is always purely social and secular, held the tradition of radical enlighteners, d'Holbach not least, and was hence necessarily always at war with theology and the teaching of churches. When discussing d'Holbach, what might be termed the "negative critique" rejecting the Radical Enlightenment thesis as framed here – especially Lynn Hunt, Margaret Jacob and Harvey Chisick – grant d'Holbach's atheism, materialism and determinism but fail to register his total removal of all legitimate morality and legislative responsibility from every existing structure of authority as well as from religion and church authority, as also from the principle of direct democracy, a separation bound to exert vast and far-reaching social consequences.[60]

"Error, religious and political", held d'Holbach, "has transformed our world into a vale of tears".[61] Humanity needs nothing more urgently than salvaging from the dismal edifice of ignorance, superstition and despotism oppressing it, oppression so vast and pernicious that most of humanity remains in chains, plunged in misery and destitution, as it has been for millennia. This morass of "political and religious error" rendering mankind downtrodden and wretched was fully reflected in what, in d'Holbach's judgment, were the highly defective political theories prevailing in his time no less than in virtually all metaphysical systems from Plato down to his own day.[62] 18th-century political theory prior to his own (and that of Diderot and Raynal's *Histoire des deux*

59 Israel. *Enlightenment that Failed*, 5, 69–70, 157, 184–185, 481–482, 494–495; Id. *Democratic Enlightenment*, 808–821; Id. *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750*. Oxford: Oxford University Press, 2001, 67, 175–184, 720.

60 Jacques Domenech. "D'Holbach et l'obsession de la morale." *Corpus. Revue de philosophie* 22 (1993): 111–112; Colas Duflo. *Diderot philosophe*. Paris: Honoré Champion, 2003, 397.

61 "C'est ainsi que les erreurs religieuses et politques ont changé l'univers en une vallée de larmes", *SN*, I, 352; Kors, *D'Holbach's Coterie*, 314–316.

62 Amor Cherni. *Diderot: l'ordre et le devenir*. Geneva: Droz, 2002, 328–331, 338–347.

Indes) was not just imperfect, he maintains, but a devious aid to oppression, exploitation and error, based on the same ruinously pernicious mix of "ignorance" and "superstition" as everywhere ensures mankind remains needlessly miserable. "Nearly all nations", held d'Holbach, "are the dupes of political and religious prejudices, directly opposed to their most vital interests".[63] Since the fundamental principles of political theory remained largely unknown, the regimes of his day showed scant prospect of ceasing to be despotic, of ceasing to cause more harm to their societies than good – or, indeed, of ceasing to be aided and abetted in oppressing and degrading men by religious authorities. In d'Holbach's eyes, religion despicably encourages tyranny by assuring princes their power comes from God, deceit which had become one of the chief props of despotism and church sway.[64]

Practically all existing political theory being wrong-headed: "the simple and natural principles of morality and politics still remain to be found".[65] Like Helvétius, d'Holbach derived his political doctrines from a tightly integrated materialist system in which human conduct and morality function as a kind of moral physics. With fixed laws of cause and effect, consciously basing his system on the cumulative tradition of atheistic determinism and universalism from Spinoza to Diderot rooted in Spinoza's equation of God and nature,[66] d'Holbach's principles of politics grounded a single universal, unalterable moral order, closely akin to the secular universal moral order defined by the pursuit of happiness underpinning democratic republican egalitarianism afterwards infusing the revolutionary ideology of Condorcet, Volney, Cerutti, Naigeon, Gorsas, Garat, Lanthénas, Destutt and other key intellectual figures of the (democratic republican explicitly anti-Montagnard and anti-Rousseau) Revolution.[67] The great challenge of politics, for d'Holbach, was not how to check and constrain government, but how to steer it toward the general amelioration of society and individual life.[68] This in turn begged the question: how can any helpful restructuring of regimes occur if, as things stand, practically no-one aside from his radical coterie has any grasp of correct political principles?

63 *PN*, II, 322, see also 313–319, 323–329.

64 Ibid., II, 374–379; Devellenes. "Fourth Musketeer": 472.

65 *SN*, I, 321–322, 336–337, 361–362; *SS*, I, 17–18; *PN*, II, 218.

66 Gianluca Mori. *L'ateismo dei moderni. Filosofia e negazione di Dio da Spinoza a d'Holbach*. Rome: Carocci, 2016, 216.

67 Jonathan Israel. *Revolutionary Ideas. An Intellectual History of the French Revolution from* The Rights of Man *to Robespierre*. Princeton: Princeton University Press, 2014, 132; Vyverberg. *Human Nature*, 13, 42–43, 47.

68 *PN*, II, 217–219; Irene Gaddo and Edoardo Tortarolo. *Secolarizzazione e modernità*. Rome: Carocci, 2017, 76–77.

If peoples lack understanding, so do princes and aristocrats. So unsuitable for the task are princes and aristocrats "that usually they have the most false ideas about happiness, power and glory, and the truth practically never enlightens them".[69] It is difficult indeed to imagine Montesquieu or Voltaire thus expressing themselves about society, princes or the aristocracy.

Misery arising from credulity and ignorance afflicts all mankind, in d'Holbach's view, a fact devastating for every state, society and individual. Prejudice and error vitiate legal and political practice enabling injustice and oppression to reign supreme generally.[70] Needless misery inevitably follows, with nothing being done to "find the means to prevent those who have no part in the government becoming the prey of those who govern them".[71] When composing his four major political writings, through the early and mid-1770s, religion, morality and government seemed to d'Holbach not just all wrongly constituted, but to "have combined their power to obstruct the goal of human association and set up obstacles to the happiness of nations".[72] Through ignorance, a false "science du politique [science of politics]" ensured governmental power is everywhere "usurped by force, by conquest and tyranny or confided without reserve to men who abuse it" turning it into an instrument of affliction of humanity no less "cruel than anarchy".[73]

Mankind's universal destitution, misfortune and misery, consequently, stems not from mankind having degenerated, or strayed from the purity of the state of nature, as Rousseau, a sadly deluded, erring soul in d'Holbach's opinion, supposed, but from human reason remaining stunted in infancy, in unknowing immaturity concerning society, morality and political theory. Mounting disdainful sallies against Rousseau at every turn, d'Holbach, fervently denounces the political culture of his time, and not least its veneration

69 "Que d'ordinaire ils ont les plus fausses idées de Bonheur, de puissance, de gloire, que la vérité ne les éclaire presque jamais", *SS*, I, 160, 202; *MU*, II, 47–52; *ETH*, 14–16.

70 *SN*, I, 324.

71 "Le problème le plus important en politique c'est de trouver le moyen d'empêcher que ceux qui n'ont aucune part au gouvernement ne deviennent la proie de ceux qui les gouvernent", *SS*, II, 276; *PN*, I, 80–81; *ETH*, 151–152; Jonathan Israel. "Rousseau and d'Holbach: The Revolutionary Implications of la *philosophie* anti-Therésienne." In H. Rosenblatt and P. Schweigert, eds., *Thinking with Rousseau. From Machiavelli to Schmitt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017, 149–174: 157–158.

72 "Ainsi la religion et le gouvernment ces deux causes si puissantes, semblent avoir combiné leur pouvoir pour traverser le but de l'association humaine, et pour mettre des obstacles au bonheur des nations", *SS*, I, 208; Israel. *Democratic Enlightenment*, 811.

73 "Mais ce pouvoir, presque toujours usurpé par la force, la conquête, la tyrannie ou confié sans reserve à des hommes qui en abusent, fut très souvent un fléau non moins cruel que l'anarchie, et devint une source inépuisable de corruption", *SS*, I, 21, 215, 274.

of classical republicanism and what he considered the oppressive morality of ancient Sparta and Rome.[74] So retrograde did existing political thought appear to him that mankind had not even begun to glimpse sound principles, except perhaps, in some degree, in China where government was tightly conjoined to morality and philosophy (Confucianism), and aristocratic lineage and traditional "religion" supervised by priests had (supposedly) lost all hold over the governing class, with "superstition" and belief in the supernatural purged from morality and the laws. There, no-one could participate in administration unless "exempt from popular religion", providing the release mechanism enabling general improvement to set in. The court at Peking rewarded merit and achievement rather than deferred to pretensions of noble lineage.[75]

What ordinary people wrongly think and believe, remarks d'Holbach, looks to the philosophical eye all but insuperable as a block on human progress. It is thus all too understandable that a great many adopt the maxim "il faut penser pour soi, et parler comme les autres [one must think for oneself and speak like the rest]" to shield oneself from persecution. Yet, such attitudes are deeply harmful to the advancement of *l'esprit humain* being a sure way to further encourage supine submission, indolence and backwardness. If religion was one pillar of our wretched universe of generalized oppression and tyranny, and monarchy and aristocracy were two more; the fourth and final, but also chief, pillar of the existing status quo of oppression and misery, as all those in the Radical Enlightenment tradition contended, was "ignorance". Owing to ignorance, harsh, irrational laws, long accepted and sanctioned by usage, continued to be deeply venerated by the common people, despite these laws militating directly against their own interests. It was owing to ignorance that unjust practices, devised by credulous barbarians, remained everywhere in force in his day oppressing civilized and less civilized peoples alike. For d'Holbach, as for Diderot, true justice is the equal right of all members of society arising from the basic needs common to all members of our species, common needs at the origin and formation of society, as they understood it.[76]

Given the prevailing inability of both people and princes, the common man and the aristocracy, to grasp the reality of things, there exists just one solution to mankind's fundamental problem: "perfection in government should consist

74 Rachel Hammersley. *The English Republican Tradition and Eighteenth-Century France*. Manchester: Manchester University Press, 2010, 133; Spitz. "From Civism to Civility": 108–112.

75 *SS*, II, 313–314, 321; Jonathan Israel. "Diderot, D'Holbach et la question de la Chine." In A. Mothu, éd., *L'Érudition et la littérature philosophique clandestine*, *La Lettre clandestine* 20 (2012): 185–199.

76 *PN*, I, 120–121; Blank. "D'Holbach on Self-Esteem": 443–444.

in redirecting the passions of the citizens towards the public good".[77] The populace, in other words, needed to be managed so as to free them from their prejudices and be sufficiently re-educated and become sufficiently enlightened to make such a process sustainable.

Despite innumerable adverse circumstances, there was reason to believe in his time that the revolution of the mind accomplished by radical thought, the essential precondition for meaningful improvement, would eventually engineer a successful revolution of fact and forge a wholly new kind of society. Despite the slowness of our steps, concludes d'Holbach's *Système social* (1773), the evidence demonstrates that there is a progress of "la raison humaine". We are manifestly less ignorant, barbarous, ferocious than our fathers and, undeniably, they were less ignorant than their predecessors. Doubtless it is in eras when ignorance and credulity most prevail that there was least disposition in society to embrace the light of reason. But who can deny, he asks, that such resistance has little by little been eroded in recent times? The resistance remains formidable and yet human reason, he held, will eventually conquer the inertia of tradition and superstition, will one day register dramatic, inspiring progress. Emancipation of man and life in a free society according protection to all on an equal basis, is not an impossible dream: if error and ignorance have forged the chains that bind all peoples, "if prejudice perpetuates itself, science, reason and truth will one day be able to break [the chains]".[78]

D'Holbach, affirms the author of the classic account of d'Holbach's life and work in French, Pierre Naville (1903–1993), son of a Protestant Swiss banker and friend of André Gide, who was successively a Stalinist, Trotskyist and finally a founder of the French New Left, "did not want and did not foresee a revolution". Of course, d'Holbach was not thinking of a Marxist or any socialist revolution brought about by a revolutionary proletariat. He was definitely opposed to sudden or violent revolution shaped by the masses.[79] But Naville also claims d'Holbach was not a "republican" or a "democrat", nor committed to fundamental transformation of society on the basis of "reason".[80] Here he hugely misled many. Daniel Roche mistakenly agreed with him that the Revolution

77 "La perfection du gouvernement consisteroit à diriger vers le bien public, les passions des citoyens", *PN*, I, 81.

78 "Si le préjugé les perpetue, la science, la raison, la verité pourront un jour les briser", *EP*, 92; *SS*, III, 558–559; Gianluigi Goggi. *De l'Encyclopédie à l'éloquence républicaine. Étude sur Diderot et autour de Diderot*. Paris: Honoré Champion, 2013, 397.

79 Ibid., 397, 526–527; Kors. *D'Holbach's, Coterie*, 311–312; see also Kors' chapter in this volume, 21–38; Devellennes. "D'Holbach radical", 332.

80 Pierre Naville. *Paul Thiry d'Holbach et la philosophie scientifique au XVIII^e siècle*. Paris: Gallimard, 1943, 373.

revealed what he too saw as the basic contradiction between d'Holbach's "philosophical radicalism" and his "political moderation", befogging the issue by insisting d'Holbach was an unremarkable "moderate" and "monarchist" not very different in general outlook from Voltaire (a familiar revived theme nowadays!), and in no way propagating advanced ideas. Roche and his successors propagating this view could not have been more mistaken. Yet, however erroneously, for many Marxists, Postmodernists and others today, the "negative critique" chorus loudly rejecting the Radical Enlightenment thesis, claiming there is no direct link between "l'athéisme de salon" and the politics of the French Revolution, continues to hold good.[81]

As a result, a totally misconceived historiographical tradition grotesquely misrepresenting d'Holbach's political thought remains the prevailing view, a powerful and integral strand of the "negative critique" chorus which at times seems eager to leap onto just about any nonsense it thinks useful for assailing the Radical Enlightenment thesis. Despite its grotesque erroneousness, this old Marxist error, now equally hailed by the Postmodernist stream and the "negative critique", enjoys an impressive revival with Lilti, Jacob, Ferrone and Hunt among others all loudly endorsing Roche's totally groundless stance:[82] Roche was on "firm ground", agrees Chisick, in "citing Robespierre's denunciation of the moderation of d'Holbach's circle". (Of course, Robespierre's utterly perverse notion of "moderation" did encompass Condorcet, Brissot, Desmoulins, Gorsas and many another passionately committed democratic republican revolutionary). "The view of d'Holbach and his circle as radical and revolutionary", concurs Margaret Jacob, "is not tenable".[83] Yet, the contention that the "differences between d'Holbach's materialism and Voltaire's deism do not seem that great", is so absurdly wrong there is no chance the "negative critique" can possibly be taken seriously on this point in the long run at least by anyone examining the relevant texts with any care. Perhaps most astonishing of all, this astounding tale of confusion and error, so typical of the "negative critique" chorus more generally, has been quite widely praised in reviews as "incisive" and "convincing" – which is the very last thing it is.[84]

---

81 Daniel Roche. *Les Républicains des lettres, gens de culture et Lumières au XVIII^e siècle*. Paris: Fayard, 1988, 247–251.

82 Harvey Chisick. "Of Radical and Moderate Enlightenment." In S. Ducheyne, ed., *Reassessing the Radical Enlightenment*. Abingdon: Routledge, 2017, 48–60: 74.

83 See ibid., 69; Peña. "Lumières Radicales et démocratie", 304, 312; Margaret Jacob. *The Radical Enlightenment. Pantheists, Freemasons and Republicans*. Revised edition. Morristown: Temple Publishers, 2003, 20, 286; Ead. "The Radical Enlightenment, a heavenly City with Many Mansions." In Ducheyne, ed., *Reassessing the Radical Enlightenment*, 48–60: 56.

84 See Chisick. "Of Radical and Moderate Enlightenment": 61–79; Jacob. "Radical Enlightenment, a heavenly City", 56; see also Julian Swann's review in *H-France Review* 17 (Dec. 2017): 222/2, where he writes: "Chisick probes the alleged dichotomy between radical and

"The question is", writes Chisick, "whether metaphysical materialism implies and results in social and political radicalism". In fact, this is not at all the question, but yet another way of muddying the picture by misreporting the Radical Enlightenment argument which does not claim metaphysical materialism as such necessarily results in political radicalism. Nor could it ever claim anything of the kind; as the cases of La Mettrie and Goethe demonstrate, any such notion is historical nonsense. Yet, one sees what this line of criticism is fumblingly attempting to get at: assuming the Radical Enlightenment thesis supposedly claims such a necessary connection exists (which it does not), "the case of d'Holbach would indicate otherwise" (which it also does not).[85] Not the least bizarre feature of the "negative critique"'s morass of muddle and confusion on the issue of d'Holbach and the Radical Enlightenment is that its many adherents continue to do much of the work of demolishing their argument themselves. "D'Holbach's political writings, although hostile to courts and the abuse of monarchical authority", holds Jacob, "should not be described as republican".[86]

"Harvey Chisick", writes one commentator in *French Studies* still more incisively, "shows, quietly but devastatingly, that there is really little difference between the 'moderate' Voltaire and the 'radical' d'Holbach, and that, far from advocating popular democracy, Enlighteners, including d'Holbach and Diderot, distrusted the 'people' and denied equality. It is ironic", concludes this insightful critic, referring to Ducheyne's volume in which Chisick's critique features, "that the first sustained examination of Israel's radical Enlightenment should leave the concept in shreds".[87] Is this not a classic instance in current Enlightenment studies of utterly misplaced wishful thinking embracing a ridiculously wrong argument?

In reality, a marked republican thrust arises directly, in d'Holbach's logic, from rejecting the mutually reinforcing attributes of monarchy allied to aristocracy and churches, deemed damaging to the rest of society. Courts and courtiers encourage kings to be malign because it is in the courtier's interest

---

moderate enlightenments, via the emblematic figure of baron d'Holbach, who as a materialist and an atheist, is usually placed firmly in the radical camp. By looking closely at d'Holbach's attitudes towards concepts such as democracy, equality, slavery and revolution, Chiswick challenges a simple binary approach towards the Enlightenment. He proposes instead a more fluid, and for this reviewer convincing, model in which d'Holbach, Condorcet, Diderot, Voltaire and others were not wedded to a 'moderate' or a 'radical' stance. Chiswick also seems on firm ground when he challenges Israel's argument that those whom he identifies as radical were seeking to overthrow the existing order and were ultimately the principal cause of the French Revolution".

85 Chisick. "Of Radical and Moderate Enlightenment": 69–70.

86 Jacob. *Radical Enlightenment*, 284; Ead. "Radical Enlightenment, a heavenly City", 56.

87 See the review of Ducheyne's volume in *French Studies* 72 (2018): 284–285.

that their prince should be "foible, inappliqué, indolent, vicieux": only through bad kingship, can courtiers and *les grands* acquire more power and wealth for themselves.[88] Royal courts thus foster the pretensions of great aristocrats whose "arrogance insultante", emulated by those beneath them, propagates those ridiculous caprices shared by most inhabitants of lands dominated by a *noblesse*. In addition, monarchy is the form of government likeliest to encourage luxury, a malaise less frequent in republics, declares d'Holbach, where ordinary men find themselves less under the sway of superiors. "Republican government", affirms d'Holbach, when fiercely assailing aristocratic republicanism – that is false republicanism – in *La Morale universelle* and elsewhere, among other precious advantages presupposes equality among the citizens and their being equally subject to the laws.[89] While exalting its own superiority over everything else, even a monarchy that is stable and curbs monarchy's worst excesses cannot prove its "superiorité sur le government republicain [superiority over republican government]".[90] "To monarchy, despotism and tyranny", holds d'Holbach, "succeeded the form of government that is called republican" which is decidedly, he insists, an improvement.[91]

Frederick the Great and Voltaire rightly observed that d'Holbach and his following were, as Voltaire put it, no *royalistes* but deeply hostile to absolutism and aristocracy (as well as churchmen).[92] While acutely aware of the danger of faction and instability in republics, d'Holbach never opposed soundly-based representative republicanism (which he cautiously and discreetly advocated); nor does he suggest – as the "negative critique" so erroneously claims – that he preferred monarchy and aristocracy, in the manner of Voltaire, to republicanism of the type he in fact endorses. Needing to be discreet here, d'Holbach remained a crypto-republican rather than a writer trumpeting his republicanism but one who clearly considered republics inherently superior to monarchy. Is the "negative critique" completely mistaken about d'Holbach? Indisputably. But then, where is its approach to critiquing the Radical Enlightenment approach not muddled?

88 *SS*, II, 144–147.

89 *MU*, II, 81–89, 95–96; Mark Curran. *Atheism, Religion and Enlightenment in Pre-Revolutionary Europe*. Woodbridge: Boydell & Brewer, 2012, 38.

90 *SS*, II, 254–259; *ETH*, 130–132; Mark Hulliung. *The Autocritique of Enlightenment. Rousseau and the* Philosophes. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1994, 140–141.

91 "À la monarchie, au despotisme, à la tyrannie, succéda le gouvernement que l'on nomme républicain", *PN*, I, 62.

92 Naville. *Paul Thiry D'Holbach et la philosophie scientifique*, 109, 370; Duflo. *Diderot philosophe*, 470.

D'Holbach's republican preferences, clearly, were not just for any kind of republic. Rather, in line with his other views, d'Holbach remained always vehemently averse not just to direct democracy but also to aristocratic republics, considering all of these inherently malignant, indeed as just as vicious and repugnant as monarchy.[93] The "puerile vanity" of nobles, he argued, rendered the aristocratic republic a form of government that is universally pernicious; unsurprisingly, the ancient aristocratic republics of Greece and Rome "nearly always degenerated into unbridled tyrannies".[94] Constitutional monarchies, he maintains, if less beneficial than genuinely representative republics, are at least better than aristocratic republics as well as absolute monarchy. D'Holbach's ideal, incontestably, was not the aristocratic republicanism of 18th-century English thought, which he rejects, but the representative democratic republicanism of the Spinozist tradition, the democratic republic that is democratic and republican in the sense that it expressly upholds the "general will" defined as the highest good and "happiness" of society as a whole, as stipulated by "reason".

To conclude, d'Holbach most certainly *was* a revolutionary and, indubitably, a democratic republican revolutionary precisely as previously argued, the foe equally of monarchy *and* aristocratic republicanism such as prevailed in his day in Venice, Genoa, the Swiss cantons and the United Provinces. If he was no advocate of sudden, violent and irrational revolution, what he did favour was revolution specifically in Spinoza's sense, namely revolution going far beyond what some (Spinoza and d'Holbach among them) considered the failed English Revolution of the 1640s, a revolution of reason that would prove deeper, more real and more lasting. D'Holbach was, as Gianluigi Goggi has noted,[95] a theorist seeking more genuinely and thoroughly to overthrow the existing order of kings, aristocrats and theologians, than the English revolution managed to accomplish.

It was revolution intended to work not through the masses but by means of texts driving a thoroughly subversive form of Enlightenment aimed at effectively capturing and shaping the outlook of the most discerning, honest and aware. Sure, the Radical Enlightenment thesis has been reduced "to shreds" in the imaginations of a burgeoning chorus of scholars hostile to it, but the crypto-republican democrat d'Holbach will assuredly turn out to be among the most powerfully and lastingly significant of those torn "shreds".

93 *PN*, II, 241; Hulliung. *Autocritique*, 6, 140.

94 *PN*, I, 91–94; *MU*, II, 84–89.

95 Goggi. *De l'Encyclopédie à l'éloquence républicaine*, 171–179, 396–397, 401–403.

Bibliography

Blank, Andreas. "D'Holbach on Self-Esteem, Justice, and Cosmopolitanism." *Eighteenth-Century Studies* 49 (2016): 439–453.

Cherni, Amor. *Diderot: l'ordre et le devenir*. Geneva: Droz, 2002.

Chisick, Harvey. "Of Radical and Moderate Enlightenment." In S. Ducheyne, ed., *Reassessing the Radical Enlightenment*. Abingdon: Routledge, 2017, 48–60.

Curran, Mark. *Atheism, Religion and Enlightenment in pre-Revolutionary Europe*. Woodbridge: Boydell & Brewer, 2012.

Devellennes, Charles. "D'Holbach radical: contrat social et éthocratie dans la pensée politique du baron." In M. García-Alonso, éd., *Les Lumières radicales et le politique*. Paris: Honoré Champion, 2017, 321–340.

Devellennes, Charles. "A Fourth Musketeer of Social Contract Theory: The Politics of The Baron d'Holbach." *History of Political Thought* 34 (2013): 459–478.

Di Domenico, Maria Giovanna. *Natura, Uomo, Dio. Saggio sull'antropologia di d'Holbach*. Naples: Loffredo, 1994.

Domenech, Jacques. "D'Holbach et l'obsession de la morale." *Corpus. Revue de philosophie* 22 (1993): 103–115.

Doyle, William. *The Aristocracy and its Enemies in the Age of Revolution*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

Duflo, Colas. *Diderot philosophe*. Paris: Honoré Champion, 2003.

Gaddo, Irene – Tortarolo, Edoardo. *Secolarizzazione e modernità*. Rome: Carocci, 2017.

Goggi, Gianluigi. *De l'Encyclopédie à l'éloquence républicaine. Étude sur Diderot et autour de Diderot*. Paris: Honoré Champion, 2013.

Hammersley, Rachel. *The English Republican Tradition and Eighteenth-century France*. Manchester: Manchester University Press, 2010.

Helvétius, Claude-Adrien. *De l'Esprit* [1758]. Paris: Fayard, 1988.

Hulliung, Mark. *The Autocritique of Enlightenment. Rousseau and the Philosophes*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1994.

Israel, Jonathan. *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity, 1650–1750*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

Israel, Jonathan. *Democratic Enlightenment, Philosophy, Revolution and Human Rights, 1750–1790*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

Israel, Jonathan. "Diderot, D'Holbach et la question de la Chine." In A. Mothu, éd., *L'Érudition et la littérature philosophique clandestine, La Lettre clandestine* 20 (2012): 185–199.

Israel, Jonathan. *Revolutionary Ideas. An Intellectual History of the French Revolution from The Rights of Man to Robespierre*. Princeton: Princeton University Press, 2014.

Israel, Jonathan. "Rousseau and d'Holbach: The Revolutionary Implications of la *philosophie* anti-Therésienne." In H. Rosenblatt and P. Schweigert, eds., *Thinking with*

Rousseau. From Machiavelli to Schmitt. Cambridge: Cambridge University Press, 2017, 149–174.

Israel, Jonathan. *The Enlightenment that Failed. Ideas, Revolution, and Democratic Defeat, 1748–1830*. Oxford: Oxford University Press, 2019.

Jacob, Margaret. *The Radical Enlightenment. Pantheists, Freemasons and Republicans*. Revised edition. Morristown: Temple Publishers, 2003.

Jacob, Margaret. "The Radical Enlightenment, a heavenly City with Many Mansions." In Ducheyne, ed., *Reassessing the Radical Enlightenment*, 48–60.

Kitromilides, Paschalis M. "An Enlightenment Perspective of Balkan Cultural Pluralism." *History of Political Thought* 24 (2003): 465–80.

Kors, Alan Charles. *D'Holbach's Coterie: An Enlightenment in Paris*. Princeton: Princeton University Press, 1976; reprinted Princeton: Princeton University Press, 2015.

La Vopa, Anthony J. *The Labor of the Mind. Intellect and Gender in Enlightenment Cultures*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2017.

Loft, Leonore. *Passion, Politics and Philosophie: Rediscovering J.P Brissot*. Westport: Greenwood, 2002.

Miller, Nicholas. *John Millar and the Scottish Enlightenment*. Oxford: Voltaire Foundation, 2017.

Mori, Gianluca. *L'ateismo dei moderni. Filosofia e negazione di Dio da Spinoza a d'Holbach*. Rome: Carocci, 2016.

Naville, Pierre. *Paul Thiry d'Holbach et la philosophie scientifique au XVIII^e siècle*. Paris: Gallimard, 1943.

Offen, Karen. *The Woman Question in France, 1400–1870*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

Peña, Javier. "Lumières radicales et démocratie." In García-Alonso, éd., *Les Lumières radicales et le politique*, 303–319.

Roche, Daniel. *Les Républicains des lettres, gens de culture et Lumières au XVIIIe siècle*. Paris: Fayard, 1988.

Spitz, Jean-Fabien. "From Civisim to Civility: d'Holbach's Critique of Republican Virtue." In M. van Gelderen and Q. Skinner, eds., *Republicanism. A Shared European Heritage*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, 2 vols, II, 107–22.

Swann, Julian. Review of Ducheyne, ed., *Reassessing the Radical Enlightenment*. *H-France Review 17* (Dec. 2017), 222/2.

Swenson, James. *On Jean-Jacques Rousseau Considered as one of the First Authors of the Revolution*. Stanford: Stanford University Press, 2000.

Vyverberg, Henry. *Human Nature, Cultural Diversity, and the French Enlightenment*. Oxford: Oxford University Press, 1989.

Williams, David. *Condorcet and Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Wokler, Robert. "The Influence of Diderot on Rousseau." *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* 132 (1975): 55–111.

16

D'Holbach's Legacy in the Russian Empire and the Soviet Union

Iryna Mykhailova

The intellectual legacy of the French Enlightenment had a remarkable fate in Russia. In the Russian Empire, books of the French *philosophes* found devoted readers among the educated nobility while being ambiguously treated by the authorities: praised and burnt, imported in a great number and censured. After the October Revolution of 1917 and the establishment of the Soviet Union in 1922, 18th-century French writers immediately came into the view of the Soviet ideologists and gained substantially wider acknowledgement for their materialist stance and attacks against the Christian religion. Atheism, which had been treated as a crime in the Russian Empire,[1] became central to Soviet ideology and Communist education.[2] In this chapter, I aim to trace how the versatile legacy of the undoubtedly most radical French materialist and "personal enemy of God",[3] Paul-Henri Thiry, baron d'Holbach, was perceived in the Russian Empire starting from the second half of the 18th century and later in the Soviet historiography. The chapter represents rather an overview of d'Holbach's readership and philosophical reception in Russia than the exhausting study of the subject. Hopefully, the present research will stimulate further investigation of "the case of d'Holbach"[4] in Russia or, more broadly, outside Western Europe.

The 18th century was a politically and intellectually intense epoch in the history of Russia. It is often referred to as a "philosophical age" that manifested

Research, which this paper is based on, was carried out during my stay at the Lichtenberg-Kolleg – The Göttingen Institute for Advanced Study as an Early Career Fellow (2017–2019). I am truly grateful to Laura Nicolì for giving me the opportunity to contribute to this volume as well as to Anthony La Vopa, who kindly helped me with editing the text.

1 For instance, according to the article 184 of the 1845 Code of Criminal and Correctional Penalties (*Ulozhenie o nakazaniiakh ugolovnykh i ispravitel'nykh 1845 goda*), public condemnation of the Christianity and Church provided for a penalty of up to 8 years in exile as well as corporal punishment.

2 For instance, article 13 of the Soviet Russia Constitution of 1918 and later article 124 of the 1936 Constitution of the Soviet Union guaranteed the "freedom of anti-religious propaganda" for all citizens.

3 Ernest C. Mossner. *The Life of David Hume*. Austin: University of Texas Press, 1954, 483.

4 Victoria Frede. "Atheism in the Russian Enlightenment." *Russian Literature* 75, 1–4 (2014): 123.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2022 | DOI:10.1163/9789004516847_018

itself especially brightly during the reign of Catherine II (1729–1796), a living embodiment of enlightened absolutism. It was a time of the genuine Russian Enlightenment marked with the rise of arts and sciences, the establishment of new universities and libraries, the implementation of reforms in various spheres of life, and a vivid interest of the educated Russian public in philosophy. Russian Enlightenment was "at its core a lived enlightenment"[5] as Russian intellectuals were engaged in a constant philosophical quest to find the moral principles underlying the spiritual development of man as well as to comprehend the relations between man, society and power. Books of the French *philosophes* with their fresh and audacious interpretations of the natural law and social contract, with a sincere belief in the natural equality and everyone's right to freedom, gripped the minds of Russian readers, among whom were both modest civil servants and the Empress, wealthy statesmen and revolutionary activists.

In the 18th-century Russian Empire, the readership of French books consisted of excellently educated noblemen, who fluently spoke French, had the money to buy foreign books (occasionally bypassing censorship restrictions), and, not less important, had enough free time to spend in philosophical contemplations. Sufficient to say, not all foreign books could be freely traded in the country: all imported literature, especially in French, underwent censorship, which, in the last decades of the 18th century, only strengthened.[6] Reinforcement of the control over the importation of foreign books was one of the numerous innovations of Catherine's epoch and was preceded by the unpleasant episode, in which d'Holbach's infamous book, *Le Christianisme dévoilé*, was involved. In 1767, Catherine II founded the Legislative Commission (*Uložennaja komissija*), which had to develop new laws for the implementation of the state reforms. In 1769, a member of this Commission, Efim Raznotovskij, purchased *Le Christianisme dévoilé* (1766) in the store of Johann Jacob Weitbrecht, who, besides running a private bookstore, headed the state bookstore of foreign literature in the Russian Academy of Sciences.[7] Raznotovskij secretly made

5 Elise Kimerling Wirtschafter. "Religion and Enlightenment in Eighteenth-Century Russia: Father Platon at the Court of Catherine II." *The Slavonic and East European Review* 88, 1/2 (2010): 180.

6 On censorship in the Russian Empire, see Aleksandr Skabičevskij. *Očerki istorìi russkoj cenzury (1700–1863 gg)*. Sankt-Peterburg: Obshchestvennaia Pol'za, 1892; Marianna Tax Choldin. *A Fence Around the Empire: Russian Censorship of Western Ideas under the Tsars*. Durham: Duke University Press, 1985.

7 On Weitbrecht, see Gennadij Fafurin. *K istorii akademicheskoĭ knizhnoĭ torgovli v Rossii v ėpokhu Ekateriny II: deiatel'nost' Ioganna Veĭtbrekhta v Sankt-Peterburge*. Sankt-Peterburg: Peterburgskoe lingvisticheskoe obshchestvo, 2010.

translations of d'Holbach and Voltaire (among others, Voltaire's *Catéchisme de l'honnête homme*, 1763) on the request of the merchant Stepan Strugovščikov. In 1771, the investigation of this case was carried out by the Secret Expedition (*Tajnaya Ekspediciya*) and ended up with Raznotovskij being accused of religious freethinking and blasphemy. Catherine II personally read the case materials and obliged him, among others, to keep secret any pieces of evidence related to this case under threat of the death penalty. All the translations and originals of the forbidden books were burnt.[8] After retiring in 1787, Raznotovskij continued his translational activities and published many texts related to the investigation, including, among others, *Lettres persanes* (1721) of Montesquieu.

In the *Philosophical Lexicon* (*Filosofskij leksikon*, 1861), the 19th-century historian of philosophy Silvestr Hogotsky (1813–1889) briefly mentions that *Système de la nature* (1770) had been previously published in Russian, though he does not indicate any bibliographical data of this edition.[9] The reason is simple: the "Bible of Atheism" was strictly banned in the Russian Empire and, therefore, could never have been published in those years. However, translations of d'Holbach's radical materialist treatises appeared on the pages of the Russian periodicals. Materialism and atheism never represented dominant currents of thought in Imperial Russia,[10] but d'Holbach's books definitely found their readers and connoisseurs.

In 1774, two paragraphs of the first volume of *La Politique naturelle* (1773), "V. La société doit le bonheur à ses membres" and "VI. Du pacte social", were published in the collection of essays of the Free Russian Assembly at the Imperial Moscow University along with the translation of David Hume's essay *Of Commerce* (1752) and a foreword entitled "Letter to a Friend" (*Pis'mo k drugu*).[11] The authorship of this publication was attributed to Yekaterina Daškova

8 Materials related to the investigation are in the Russian State Archive of Ancient Acts (RGADA), f. 7. no. 2320. This case is described, among others, in Mikhail Štrange. *Demokraticheskaya intelligentsia*. Moskva: Nauka, 1965, 221–223; Yu. Ya Kogan. "Iz istorii rasprostranenija antikhristianskikh pamfletov Vol'tera v Rossii v XVIII veke." *Voprosy istorii religii i ateizma* 3 (1956): 261–265; Frede. "Atheism in the Russian Enlightenment": 130.

9 Silvestr Hogotsky. "Filosofskij leksikon." In *Sočinenija*. Kyiv: NPU im. Dragomanova, 2015, II, 337.

10 Victoria Frede demonstrated that apologetic literature was significantly more widespread in the 18th-century Russia than the atheist treatises. See Frede. "Atheism in the Russian Enlightenment". On the status of the atheist literature in the Russian Empire, see Ivan Voronitsin. *Istoriia Ateizma*. Moskva: Nauchnoe obshchestvo "Ateist", 1930; Victoria Frede. *Doubt, Atheism, and the Nineteenth-Century Russian Intelligentsia*. Madison: University of Wisconsin Press, 2011.

11 *Opyt Trudov Vol'nago Rossīīskago Sobraniia Pri Imperatorskom Moskovskom Universitete*. Moskva: Universitetskaia tipografiia, I, 1774, 78–112.

(1743–1810), the closest friend of Catherine II and the first woman who ever headed the Russian Academy of Sciences. In the early 1770s, Daškova travelled across Europe,[12] where she established contact, among others, with Diderot and Voltaire, whose treatise *Essai sur la poésie épique* (1727) she has translated into Russian long before this trip in 1763.[13] Another prominent thinker of the Russian Enlightenment, who sympathised with d'Holbach's political ideas, was a historian and statesman, an author of the fundamental *History of Russia from the Earliest Times* (*Istorija rossijskaja s drevnejših vremen*, 1770–1791), Mikhail Ščerbatov (1733–1790). In 1767, Ščerbatov wrote *Observations on the Great Nakaz of Catherine* (*Zamečanija na bol'šoj nakaz Ekateriny*). The *Nakaz* was a guide for the Legislative Commission, in which the Empress articulated those legal and ethical principles, which had to underlie the new state system. About a half of the articles of the *Nakaz* were taken from the treatises of Cesare Beccaria and Montesquieu.[14] According to paragraph 42 of the *Nakaz*, any action, which harms neither individual nor society, should not be forbidden by the law. When commenting on this paragraph, Ščerbatov comprehends different types of legal violations and concludes that those actions, which cause "temptation and corruption of morals",[15] though they should not be punished by law, deserve contempt. To strengthen his argument, Ščerbatov cites a fragment from the *Système de la nature*:

> In order that man may become virtuous, it is absolutely requisite that he should have an interest, that he should find advantages in practising virtue. For this end, it is necessary that education should implant in him reasonable ideas; that public opinion should lean towards virtue, as the

12 Daškova's recollections on this trip are reflected in her memoirs published in English as well: Yekaterina Daškova. *The Memoirs of Princess Daškova*. Ed. and transl. K. FitzLyon Durham: Duke University Press, 1995.

13 It was published under the title *Innocent Exercise* (*Nevinnoe uprazhnenie*). See Yekaterina Daškova. *O smysle slova 'vospitanie.' Sočineniâ, Pis'ma, Dokumenty*. Sankt-Peterburg: Dmitrij Bulanin, 2001.

14 For English version, see William Butler and Vladimir Tomsinov, eds., *Nakaz of Catherine the Great: Collected Texts*. Clark (NJ): Lawbook Exchange, 2010. On the contribution of Beccaria and Montesquieu's ideas see, for instance, W. Gareth Jones. "The Spirit of the 'Nakaz': Catherine II's Literary Debt to Montesquieu." *The Slavonic and East European Review* 76/4 (1998): 658–671.

15 Mikhail Ščerbatov. *Zamechaniya Ščerbatova na Bol'shoj Nakaz Yekateriny*. In Id. *Izbrannye trudy*. Moskva: ROSSPEN, 2010, 64: "Разные есть степени нарушения должности: единые, разрушающие спокойство граждан, должны законными наказаниями истребляться; другие же причиняющие соблазн и повреждения нравов чрез презрение предупредиться должны". All translations in this chapter are mine unless otherwise indicated.

> most desirable good; that example should point it out as the object most worthy of esteem; that government should faithfully recompense, should regularly reward it; that honour should always accompany its practice; that vice should constantly be despised and so on.[16]

Ščerbatov's translation, intentionally or occasionally, was inaccurate. In the last sentence of the French original, which ended with the words "que le vice ou le crime fussent constamment méprisés et punis", Ščerbatov omitted the word "punis" and added "and so on" instead. It was made, presumably, to make this passage serve better Ščerbatov's argument, according to which crime should be punished by law, but since vice cannot be equalled to crime, it should only be despised. Meanwhile, d'Holbach states the opposite: both crime and vice should be despised and punished ("… méprisés et punis"). In the 1770s, Ščerbatov started the translation of *La Politique naturelle* but has not finished it for unknown reasons.[17] It is remarkable that, though he had held several significant state posts (among others, a member of the Legislative Committee and the Senate), his most famous essay, *On the Corruption of Morals in Russia* (*O povreždenii nravov v Rossii*, 1786 or 1787), represented a sharp critique of Catherine II's politics and the morals of the Russian nobility.[18] The essay was published only after Ščerbatov's death by the "father of Russian Socialism"

16 D'Holbach. *The System of Nature, or, Laws of the Moral and Physical World*. A New and Improved Edition, with Notes by Diderot. Trad. H.D. Robinson. New York: Matsell, 1835, 73. Russian original in Ščerbatov. *Zamechaniya Ščerbatova na Bol'shoj Nakaz Yekateriny*, 64: "Дабы человек был добродетельный, надлежит, чтоб он находил себе пользу последовать добродетели. Надлежало бы для сего, чтобы воспитание дало ему справедливые воображения, чтоб всеобщее мнение и пример показали ему добродетель, яко единую притчину, достойнейшей почтения, чтоб правление ее верно награждало, чтоб слава существовала всегда с ней, чтоб пороки всегда в презрении были и пр". French original in *SN*, I, 151: "Pour que l'homme fût vertueux, il faudrait qu'il eût intérêt, ou qu'il trouvât des avantages à pratiquer la vertu. Il faudrait pour cela que l'éducation lui donnât des idées raisonnables, que l'opinion publique et l'exemple lui montrassent la vertu comme l'objet le plus digne d'estime; que le gouvernement la récompensât fidèlement, que la gloire l'accompagnât toujours, que le vice ou le crime fussent constamment méprisés et punis".

17 Manuscript Department of the National Library of Russia, St. Petersburg, f. 885, Hermitage Collection, op. 658, Erm. 229.

18 English translation: Mikhail Ščerbatov. *On the Corruption of Morals in Russia*. Cambridge: University Press, 1969. On Mikhail Ščerbatov, see Ivan Fedosov. *Iz istorii russkoĭ obshchestvennoĭ mysli XVIII stoletiia: M.M. Ščerbatov*. Moskva: Izd-vo Moskovskogo universiteta, 1967.

Alexander Herzen (1812–1870) in 1858, in London.[19] It is worth mentioning that Herzen once wrote about the *Système de la nature*: "This book is the conclusion of the French materialism, this is Laplacian 'J'ai dit tout'! After this book … it was impossible to go further in the boldness of denial".[20] Herzen's materialist views, however, diverged from those of the 18th-century French thinkers, whose radicalism, he argued, caused their less careful consideration of consciousness.[21]

In 1786, in St. Petersburg, the writer Fedor Tumanskij (1757–1820) and the poet Ippolit Bogdanovich (1743–1803) established the journal *Mirror of Light* (*Zerkalo sveta*, 1786–1787). Ethical problems were the focus of this periodical as its issues contained articles entitled "On dignity", "On conscience", "On happiness", and the like, most of which were anonymous. *Mirror of Light* contributed to the dissemination of d'Holbach's ideas since it published a series of translations from his major original treatises, *Système social* (1773) and *Système de la nature*. Three authors did the translations: Nikolai Yanovskij (1764–1826), someone concealing himself behind the initials N.D., and a person, who preferred to stay anonymous. The contribution of the anonymous translator was relatively small and constituted fragments from chapter 10 of the third book of the *Système social* ("Des femmes") published under the title "On women to L …" (*O ženskom pole k L …*).[22] The contributions of Nikolai Yanovskij and N.D. are far more significant.

Nikolai Yanovskij published three philosophical essays in the *Mirror of Light: Principles of Power, Ranks and Merits Among People* (*Načalo vlasti, činov i dostoinstv meždu ljud'mi*), *On the Family Well-being, or On the Bliss of Private Life* (*O blagopolučii semejstvennom, ili o blaženstve častnyja žizni*) and *Vanity and Wealth* (*Čestoljubie i bogatstvo*). At the end of the article *Principles of Power, Ranks and Merits Among People*, Yanovskij added: "Translated by Nikolai Yanovskij" disclosing that he was merely a translator of the text, not the author. Though Yanovskij himself did not reveal the author and title of the original text, his essay was a translation of chapter 12 of the first volume of the *Système*

19 Mikhail Ščerbatov, Aleksandr Herzen and Aleksandr N. Radishchev. *O povrezhdenii nravov v Rossii kniazia M. Shcherbatova i puteshestvie A. Radishcheva*. London: Trübner, 1858.

20 Alexandr Herzen. *Pis'ma ob izučenii prirody*. Moskva: Gosudarstvennoe izdatel'stvo političeskoj literatury, 1946, 302: "Эта книга – заключение французского материализма, это лапласовское 'J'ai dit tout'! После этой книги … далее идти в дерзости отрицания невозможно".

21 Ibid.

22 *Zerkalo Sveta*, Part 11, no. 18, 1786: 4–20.

social ("Origine de l'autorité, des rangs, des distinctions entre les hommes"). The article presented itself as summarising d'Holbach's main ideas on the individual, society and power. Repeating d'Holbach, Yanovskij argued: "Power that does not bring any good and is based on violence only is theft, injustice, tyranny, which human nature is constantly resisting".[23] Power should be beneficial to citizens, who possess a moral and legal right to exile leaders who violate this principle, while "fair Sovereign must, by the necessity of things, be the first of the citizens".[24] Another article, *On the Family Well-being, or On the Bliss of Private Life*, turned out to be a translation of chapter 11 of the same book ("De la félicité domestique, ou du bonheur dans la vie privée").

N.D., whose name, presumably, was Nikolai Danilovskij,[25] published an extended essay consisting of seven articles consolidated with a common idea: "On Man", "Philosopher", "Interest, Benefit, Gain, Profit, Income", "On Duties of a Person, or on Moral Duty", "Hope", "On Virtue" and "Vice". Five of them were fragments from the *Système social* and *Système de la nature*, and only the entries "Philosopher" and "Hope" represented original work. Danilovskij has mentioned neither his name nor the title and author of the original texts. In the article "On Man", after referring to the works of, among others, Plato, Montaigne, Voltaire and Rousseau, Danilovskij concludes that the genuine nature of man and causes of his existence were clearly understood by only one author, whose "mysterious book" (*tainstvennaja kniga*) Danilovskij recently purchased. Due to the censorship restrictions, Danilovskij could only convey the content of this "mysterious book", which was d'Holbach's *Système social*, in rather distorted shape: he transformed the original text by adding phrases or deleting "dangerous" fragments of d'Holbach's treatise related to the critique of Church and government. Victoria Frede fairly argues that we cannot be sure what was Danilovskij's motivation to alter the text: he either did it to pass

23 Ibid., Part VI, no. 88, 1787, 574: "Власть, не доставляющая никакого блага и основывающаяся на едином насилии, есть хищение, несправедливость, тиранство, которым природа человеческая ежеминутно противится". French original in *SS*, I, 133–134: "L'autorité que ne procure aucun bien, qui ne se fonde que sur la violence, est une usurpation, une injustice, une tyrannie, contre lesquelles la nature de l'homme réclame a chaque instant".

24 *Zerkalo Sveta*, Part VI, no. 88, 1787, 573: "Справедливый Государь должен по необходимости вещей быть первым гражданином". French original in *SS*, I, 133: "Le Souverain équitable doit par la nécessité des choses, être le premier des citoyens".

25 This version is substantiated in Ivan K. Luppol. "'Social'naja sistema' Gol'bakha i ee russkij perevodchik XVIII v." In *Istoriko-Filosofskie Etiudy*. Moskva: Gos. sotsial'no-ekon. izd-vo, 1935, 166–193; Georgiĭ Makogonenko. *Radishchev i ego vremia*. Moskva: Gos. Izd. Khudožestvennoj Literatury, 1956, 291–307.

strict censorship, or d'Holbach's atheist claims contradicted his convictions.[26] For instance, "On Man" consisted of fragments from chapters 6 ("Principes naturels de la morale") and 14 ("Du bonheur. Des passions et de leur influence sur le bonheur de l'homme") of the first volume of the *Système social* while the article "Virtue" was based on chapters 8 ("Examen des idées des moralistes sur la vertu") and 10 ("Des vertus morales") of the same volume. Later, in 1805, Danilovskij published all seven articles, which previously appeared in the *Mirror of Light*, as an anonymous book entitled *Handbook of a Person and a Citizen, or Contemplations on the Duties of Living Together* (*Ručnaja knižka čeloveka i graždanina, ili rassuždenija o dolžnostjah obŝežitija*, 1805).[27]

Among the publications containing fragments of d'Holbach's treatises in 18th-century Russia, there was one remarkable anonymous two-volume manuscript collection, *Library of Common Sense, or Collection of Important Writings for Salvation* (*Biblioteka zdravogo rassudka, ili Sobranie važnyh sočinenij dlja spasenija*, undated), which contained twenty-three translations of materialist and atheist writings, including two texts of d'Holbach: the final chapter of the *Système de la nature* and paragraph 101 of *Le Bon sens* (1772).[28] Another Russian manuscript collection of the late 18th-century with traces of d'Holbach's influence was found in 1941 in Kostroma, Russia. It consisted of eight philosophical treatises, among which was one atheist text entitled *Mirror of Godlessness or Ignorance* (*Zercalo bezbožija ili nevezhestva*). In seven short chapters, the anonymous author of *Zercalo bezbožija* exposed a coherent critique of theological arguments for God's existence, which very much resembled the arguments in chapters 4 and 5 of the second part of d'Holbach's *Système de la nature*.[29]

---

26 Frede. "Atheism in the Russian Enlightenment": 126.

27 This fact is mentioned in Vasiliĭ Sopikov. *Opyt rossiĭskoĭ bibliografii ili polnyĭ slovar' sochineniĭ i perevodov*. Sankt-Peterburg: Tipografija Imperatorskago Teatra, III, 1815, 289: "Книжка (ручная) человека и гражданина, или рассуждения о должностях общежития; переведена с французского (из книги *Système social*) Н.Д., СПб, 1805".

28 *Biblioteka zdravogo rassudka, ili sobranie važnyh sočinenij dlja spasenija* is located at the State Archive of the Russian Federation (GARF), f. 109, op. 3a, no. 1483. Second part of this edition is also located at the collection of manuscripts of the Russian State Library, f. 218, no. 161 that means existence of, at least, two copies of this document. For details, see M.M. Persic. "Russkij ateističeskij rukopisnyj sbornik konca XVIII–načala XIX v." *Voprosy istorii religii i ateizma* 7 (1959): 361–393. D'Holbach's paragraph from *Le Bon sens* was published under the title *Sound Reasoning of Sir Helvetius* (*Zdravoe rassuždenie gospodina Gel'vecija*) in the third part of the two-volume collection. The fact that this piece belonged to d'Holbach instead of Helvetius was independently established by Kinelm Yam in "Trudy Gol'bakha v Rossii." *Voprosy naučnogo ateizma* 16 (1974): 197, and by Victoria Frede in "Atheism in the Russian Enlightenment": 125 and 147.

29 For details, see Mikhail Shahnovich. "Novyj pamyatnik russkogo svobodomysliya XVIII v." In *Zven'ia. Sbornik materialov i dokumentov po istorii literatury, iskusstva i obŝestvennoj*

The fact that on the 11th of September, 1780, d'Holbach was elected as an honorary member (*member externe*) of the Russian Academy of Sciences, demonstrates an appreciation of his work in Russian academic circles. D'Holbach had never requested membership and had not been even aware of his election for two years. The fact of this election has been very briefly mentioned by Meister in a short note on d'Holbach's death in the *Correspondance littéraire*: "Paul Thiry, baron d'Holbach, member of the Academies of St. Petersburg, Mannheim, Berlin, born in the Palatinate".[30] Naigeon repeats these lines in the *Journal de Paris* from the 9th of February, 1789.[31] D'Holbach's election is fixed in the respective protocols of the Russian Academy of Sciences (in French). The third paragraph of the protocol from the 11th of September, 1780 states: "His Excellency the Director proceeded to the election of the new external members, and the choice has fallen, based on the consent of the conference, on the following: Mr Paul Thiery d'Holbach, Baron d'Heeze, Seigneur de Lende Walber, Osteryk etc., of The Royal Prussian Academy of Sciences, from Paris".[32] Two years later, Russian academics received a short letter from d'Holbach. Though its original has not been found among the archival papers of the Academy, its content was fixed in the protocol from the 1st of July, 1782: "The Secretary presented and read a letter of gratitude of Mr Baron d'Holbach dated the 15th of June in Paris. This external academician, who received notice of his admission to the Academy only 20 months later, apologises for having postponed so long his expression of gratitude for this honour".[33] Seven years later, d'Holbach's son has sent a letter to the Academy reporting on his father's death that is reflected in the protocol from the 20th of March, 1789:

---

mysli XIV–XX vv. Moskva: Academia, VIII (1950), 735–742. Full text of *Zercalo bezbožija ili nevezhestva* is published in the same volume, 743–751.

30 *Correspondance littéraire, philosophique et critique*. Ed. M. Tourneux. Paris: Garnier frères, 1877–1882, 16 vols, XV, 421: "Paul Thiry, baron d'Holbach, membre des Académies de Pétersbourg, de Manheim, de Berlin, était né dans le Palatinat".

31 *Journal de Paris* 40 (1789), 177.

32 *Protokoly zasedanij Konferencii Imperatorskoj Akademii nauk s 1725 po 1803 g*. Vol. III (1771–1785). Sankt-Peterburg, 1900, 489–490: "Son Excellence Monsieur le Directeur passa à l'élection des nouveaux membres externes, et le choix tomba du consentement de la Conférence sur les suivans: Mr. Paul Thiery d'Holbach, Baron d'Heeze, Seigneur de Lende Walber, Osteryk etc., de l'Académie royale des Sciences et belles-lettres de Prusse, à Paris".

33 Ibid., 605: "Le Secrétaire présenta et lût la lettre de remerciement de Mr. Le Baron d'Holbach datée de Paris le 15 juin. Cet Académicien externe qui n'avoit reçu qu'au bout de 20 mois la notification de sa réception à l'Académie, s'excuse de ce qu'il a tardé aussi longtemps à la remercier de cet honneur".

> Paris, the 10th of February, 1789
> Gentleman,
> As my father had the honour of being a member of your Academy, I believe it is my duty to inform you that I had the misfortune to lose him on the twenty-first of the last month. I have the honour to remain with reverent respect, my dear Sir
> Your most humble and obedient servant
> bar. d'Holbach, captain of the Schomnberg dragons regiment
> Rue Royale Butte St. Roch.[34]

I will comment on the different versions of d'Holbach's election, which, to my knowledge, have been comprehensively referred to only by Ivan K. Luppol.[35] According to the first version, the election could have been initiated by Catherine II, who was an eager reader and supporter of the French *philosophes* (most famously, Voltaire and Diderot). She associated herself with the values of the French Enlightenment and was proud of her "philosophical mind".[36] D'Holbach seemed to recognize this "philosophical mind" of the Empress, and once he, though quite ambiguously, demonstrated this in the letter to Joseph-Michel-Antoine Servan. He pointed out that he did not consider Russia a country where "until now … philosophy could be successfully transplanted".[37]

---

34 The letter of d'Holbach's son is preserved in the archives of the Russian Academy of Sciences. Cited by Ivan K. Luppol. "Pol' Golbakh – russkij akademik." *Vestnik Akademii nauk SSSR* 4–5 (1939): 167: "Paris le 10 février 1789. Monsieur, Mon père ayant eu l'honneur d'être membre de votre académie, je crois qu'il est de mon devoir de vous faire part que j'ai eu le malheur de le perdre le vingt et un du mois dernier. J'ai l'honneur d'être avec une respectueuse considération Monsieur votre très humble et très obéissant serviteur bar. d'Holbach Capitan régiment de Schomberg dragons. Rue Royale Butte St. Roch". The record about this letter is made in the protocol from 20 March 1789: "Il lut une lettre de M. le Baron d'Holbach, capitaine au régiment de Schönberg dragons à Paris, datée du 10 février, qui annonce la mort de son père Paul Thiery d'Holbach, Baron d'Heeze, Seigneur de Lende, Walber, Osteryk etc. de l'Académie royale de Sciences et Belles-Lettres de Prusse, reçu au nombre des Associés externes le 19 septembre 1780, et décédé a Paris le 10/21 janvier 1789". Luppol quotes the letter with d'Holbach's son original spelling containing grammatical mistakes. Here the letter is cited with corrections. In *Protokoly zasedanij Konferencii Imperatorskoj Akademii nauk s 1725 po 1803 g*. Vol. IV (1786–1803). Sankt-Peterburg, 1911, 177.

35 Luppol. "Pol' Gol'bakh – russkij akademik."

36 Ekaterina II. *Izbrannoe*. Moskva: ROSSPEN, 2010, 39.

37 "[U]n pays où jusqu'ici je ne vois point que la philosophie put etre transplantée avec succés", d'Holbach to A.J.M. Servan, 14 March 1765, in *Die gesamte erhaltene Korrespondenz*. Ed. H. Sauter and E. Loos. Stuttgart: Franz Steiner Verlag Wiesbaden GMBH, 1986, Letter n° 12, 24.

The French materialist apparently had an impression that such "transplantation" could be possible "now" due to the efforts of Catherine. Independently on the justification of this version, the question "What did Catherine II know about d'Holbach?" is quite intriguing. Did she know that it was d'Holbach who wrote the infamous *Système de la nature* and *Le Christianisme dévoilé* involved in the "Raznotovskij's case"? I assume that the Empress was aware of d'Holbach's authorship of scandalous books and, therefore, never corresponded with him: any interaction with a scandalous atheist was dangerous for her reputation. As Diderot stayed in close contact with Catherine II and even visited Russia in 1773–1774, he might have disclosed the name of a gifted, though radical atheist writer hiding behind the name of Mirabeau and other pseudonyms. Not only did Diderot himself probably collaborate in d'Holbach's writings, but the contribution of his friend to the *Encyclopédie* was also tremendous, so how could Diderot not share this fact with Catherine, who supported this project financially? In the foreword to the second volume of the *Encyclopédie* (1752), Diderot and D'Alembert enigmatically described d'Holbach as a significant contributor to this project without revealing, however, his name.[38] Yet in the third volume (1753), they put d'Holbach's name in the first lines of the list of contributors.[39] Besides that, Diderot created a *Plan d'une université pour le gouvernement de Russie* (1775–1776), a document on the transformation of the Russian system of education written for Catherine II. In the *Plan d'une université*, he lists "classical books", which he finds beneficial for the Russian students at the faculty of liberal arts. Among them, d'Holbach's *La Morale universelle* (1776): "(La morale universelle.) I do not know much more about the knowledge of man that it supposes than the small treatise of Hobbes entitled: On Human Nature, which I have already recommended. The book is now being printed in Amsterdam under this title and, I am sure, will contain some excellent things. Le système social and la politique naturelle should be tightened up and analysed".[40] Finally, if we believe Naigeon's necrology on d'Holbach's death, "a few years ago, the Empress of Russia had asked him [d'Holbach] for ideas on legislation; he hastened to respond to the mark of esteem that this august Sovereign deigned to give him, and she wanted to let him know that

38 *Encyclopédie*, II, 1752, i.

39 Ibid., III, 1753, xv.

40 Denis Diderot. *Plan d'une université pour le gouvernement de Russie*. In *Œuvres complètes de Diderot*. Ed. J. Assézat. Vol. III. Paris: Garnier, 1875, 491: "(La morale universelle.) Je ne connais guère sur la connaissance de l'homme qu'elle suppose que le petit traité d'Hobbes intitulé: De la Nature humaine, que j'ai déjà recommandé. On imprime à présent à Amsterdam sous ce titre un ouvrage où je suis sûr qu'il y aura d'excellentes choses. Il faudrait resserrer et analyser le système social et la politique naturelle".

she had put his work next to that of Montesquieu".[41] Finally, Catherine II initiated the election of Diderot as a member of the Saint Petersburg Academy of Sciences in 1773. Though all these facts *might* indirectly point at the awareness of Catherine II on d'Holbach's radical materialist oeuvre, we still have no enough archival pieces of evidence to make such a bold statement that it was the Empress who initiated his election to the Russian Academy of Sciences.

I incline to the second version, less obscure and mysterious, according to which d'Holbach was elected by Russian academics exclusively for his scholarly contributions in the natural sciences. Luppol, while supporting this version, argues that Russian academics knew about d'Holbach's authorship of the *Système de la nature*, *La Politique naturelle* and the *Système social* which positively affected their choice.[42] I find this statement exaggerated, but it reflects the overall tendency to overestimate the significance and scale of dissemination of materialist thinking in the Russian Empire, which was peculiar to the Soviet scholarship. However, it is more likely that d'Holbach's political and philosophical treatises had nothing to do with his election, while his contribution to the *Encyclopédie*, as well as his tremendous work on translation and popularization of numerous scientific treatises,[43] was enough to elect him as a member of the Academy. Another argument for d'Holbach's election, which is often referred to in the Soviet historiography,[44] concerns d'Holbach's assumed involvement in translation, promotion and dissemination of the *Ancient Russian History* (*Drevnyaya Rossiyskaya Istoriya*, 1758), a treatise of the outstanding Russian intellectual Mikhail Lomonosov (1711–1765), in Europe.[45] Recent studies, however, demonstrate that this was a historiographical mistake.[46] Even if d'Holbach played a certain role in its dissemination, he never translated this book into German. His role seems to be reduced to merely sharing with the French translator of Lomonosov, Marc Antoine Eidous, the

41 *Journal de Paris* 40 (1789), 177: "L'Impératrice de Russie lui fit demander, il y a quelques années, les idées sur la législation; il s'empressa de répondre à la marque d'estime que cette auguste Souveraine daignait lui donner, et elle eut la boute de lui faire dire qu'elle avait mis son ouvrage à côté de celui de Montesquieu".

42 Luppol. "Pol' Golbakh – russkij akademik": 166.

43 See Mélanie Éphrème's chapter in this volume, 149–169.

44 See, for instance, I.M. Al'ter. *Filosofija Gol'bakha*. Moskva: Novaja Moskva, 1925; Luppol. "Pol' Gol'bah – russkij akademik"; Yam. "Trudy Gol'bakha v Rossii."

45 For details, see T.A. Bykova. "Literaturnaya sud'ba perevodov 'Drevnej Rossijskoj Istorii' M.V. Lomonosova." In P.N. Berkov and I.Z. Serman, eds., *Literaturnoe Tvorchestvo M.V. Lomonosova: Issledovanniia I Materialy*. Leningrad: Izd-vo Akademii nauk SSSR, Leningradskoe otd-nie, 1962, 237–247.

46 See Jeroom Vercruysse. *Bibliographie descriptive des imprimés du baron d'Holbach. Nouvelle édition revue et augmentée*. Paris: Garnier, 2017 (1 ed. Paris, 1971), 22, 37–38.

German version of the *Ancient Russian History* that is confirmed by Eidous himself: "It is less to me that the Public is indebted to, than to a man [*and there is a footnote* 'Mr Baron d'Holbach'] distinguished by his probity, his enlightenment and his love for letters, who was kind enough to lend me the German original".[47]

Summing up, d'Holbach's achievements in the systematisation of scientific knowledge was significant and well known enough in Russia to have him elected as a member of the most prestigious scientific institution in the country. The Soviet scholar Kinelm E. Yam wrote that "D'Holbach's election strengthened his impact on the progressive part of the 18th-century Russian society which resulted in the emergence of translations of various d'Holbach's writings in the Russian journals".[48] This statement seems not sufficiently substantiated, at least, if we consider d'Holbach's radical materialist treatises. After the American revolution of 1765–1783 and, especially, the French Revolution of 1789, Catherine II became less enthusiastic about the French *philosophes*, whose books, she believed, paved the way to these revolutionary shifts and, consequently, were dangerous, including those of Voltaire, one of the favourite writers of her youth.[49]

In 1796, after Catherine II's death, her son and successor Paul I (1754–1801) essentially strengthened censorship in Russia and severely struggled against any manifestations of freethinking in the press, being afraid of transferring ideas of the French Revolution to Russia. Although these times were dangerous and unfavourable for any demonstrations of atheist thinking, the Russian poet and political writer, and one of the prominent representatives of the nascent Russian liberal thought, Ivan Pnin, started *St. Petersburg Journal* (*Sanktpeterburgskīĭ Zhurnal*), which existed for just one year, 1798. Pnin's *Essay*

47 Mikhail Lomonosov. *Histoire de la Russie, depuis l'origine de la nation russe, jusqu'à la mort du Grand-Duc Jaroflaws Premier. Traduite de l'allemand, par M.e***. Augmentée de deux cartes géographiques*. Paris: Guillyn/Dijon: Des Ventes, 1769, cover page: "[C]'est moins à moi que le Public en est redevable, qu'à un homme (*and there is a footnote* 'M. le Baron d'Holbach') distingué par sa probité, ses lumières et son amour pour les lettres, lequel a eu la bonté de me prêter l'original Allemand".

48 Yam. "Trudy Gol'bakha v Rossii": 190: "Несомненно, что избрание Гольбаха усилило его влияние на передовую часть русского общества конца XVIII в., результатом которого было появление в русских журналах переводов из различных сочинений Гольбаха".

49 On Catherine II's relationships with the French *philosophes*, see, among others, Inna Gorbatov. *Catherine the Great and the French Philosophers of the Enlightenment: Montesquieu, Voltaire, Rousseau, Diderot and Grimm*. Bethesda: Academica Press, 2006; Robert Zaretsky. *Catherine & Diderot: the Empress, the Philosopher and the Fate of the Enlightenment*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 2019.

on the Enlightenment in Russia (*Opyt o Prosvêšenii otnositel'no Rossii*, 1804) was banned due to its attacks on serfdom. In the *St. Petersburg Journal*, however, he found a way to publish vast fragments from d'Holbach in eleven out of twelve issues: three chapters from *Système de la nature* and eight chapters from *La Morale universelle*. Except for the two first chapters from the *Système de la nature*, the texts were published anonymously. To bypass the censorship, certain phrases in the texts were formulated so that, though preserving the main arguments of d'Holbach's materialist philosophy, they lacked "dangerous" places. This approach is quite similar to the one observed in d'Holbach's translations by Nikolai Danilovskij in the *Mirror of Light*, which we previously considered. Due to the space restrictions, I will demonstrate in which shape d'Holbach's texts appeared in the *St. Petersburg Journal* on the example of just one fragment.[50] The February issue of the journal contained an entry entitled "On Nature" ("O prirode") which was a translation of the first chapter of the *Système de la nature* with certain alterations.[51] The translator's name is certain, as he mentioned it himself at the end of this entry: "Translated from the foreign language by Petr Yanovskij".[52] Firstly, the translator has started the article from one of the final passages of d'Holbach's chapter: "The universe, that vast assemblage of every thing that exists, presents only matter and motion: the whole offers to our contemplation, nothing but an immense, an uninterrupted succession of causes and effects".[53] Further, all unambiguous statements against the Church, government and God were eliminated from the text. For instance, Yanovskij wrote that a man consisted of two substances, matter and spirit, while d'Holbach, naturally, argued for just one – matter – viewing mind (soul) as merely its property. The main goal of Pnin and Yanovskij was

50 Luppol has made an analysis and comparison of the original d'Holbach's text and its Russian translation in Ivan K. Luppol. *I.P. Pnin i ego mesto v istorii russkoj obshchestvennoj mysli*. In Id. *Sochineni͡ia*. Moskva: Izd-vo Vsesoi͡uznogo obshchestva politkatorzhan i ssyl'no-poselentsev, 1934, 7–34; Id. "Russkij gol'bakhianets kontsa XVIII v." *Pod znamenem marksizma* 3 (1925): 75–102.

51 *Sanktpeterburgskīĭ Zhurnal* 1 (1798): 197–206.

52 The fact that Pnin published fragments from d'Holbach is also mentioned in Vercruysse. *Bibliographie descriptive des imprimés du baron d'Holbach*, 11. Vercruysse's text contains a misprint: the name of the translator is written as "Anovski" instead of "Yanovskij".

53 D'Holbach. *The System of Nature*, 15. Russian translation in *Sanktpeterburgskīĭ Zhurnal* 1 (1798), 197: "Вселенная, сия ужасная громада всех бытии, не представляет глазам нашим ничего, кроме вещества и движения: всецелость оныя не показывает нам ничего, кроме неизмеримой и беспрерывной цепи причин и действий". French original in *SN*, I, 10: "L'univers, ce vaste assemblage de tout ce qui existe, ne nous offre partout que de la matiere et du mouvement: son ensemble ne nous montre qu'une chaîne immense et non interrompue de causes et d'effets".

obviously to pass fierce censorship and, therefore, they re-wrote d'Holbach's original text, so it sounded more deist than atheist. For instance, d'Holbach writes:

> Let us consult that reason, which, for the vilest purposes has been so infamously calumniated, so cruelly dishonoured; let us examine with attention the visible world; let us try, if it will not enable us to form a supportable judgment of the invisible territory of the intellectual world: perhaps it may be found there has been no sufficient reason for distinguishing them – that it is not without motives, well worthy our enquiry, that two empires have been separated, which are equally the inheritance of nature.[54]

The Russian translation of this paragraph is performed in the following way: "Let us consult reason; let us try to examine with attention the visible world, and this examination will bring us to the cognition of its invisible creator".[55] Besides "On Nature", there were two more texts, which turned out to be translations from the *Système de la nature*. One was entitled "On Movement and Its Origin" ("O dviženii i načale onogo") and represented a free translation of selected fragments from chapter 2 of the first part of the *Système de la nature* with the addition of two concluding sentences at the end: "This is where we should direct our thoughts to find the origin of actions and mixtures. Thus, it is ignorance and blasphemy to recognize that matter is naturally eternal and that it naturally moves from the very beginning".[56] It is remarkable that d'Holbach himself stated the opposite: matter has always existed and moved. These two sentences were obviously added to deceive the censors. The third fragment from the *Système de la nature*, which was published in the *St. Petersburg Journal*, appeared under the title "Voice of Heavens" ("Glas Neba") and also represented a transformed free version of the final chapter of the *Système de la nature*

54 D'Holbach. *The System of Nature*, 15. Cf. *SN*, I, 10: "[I]nterrogeons la raison que l'on a honteusement calomniée et dégradée; contemplons attentivement le monde visible, et voyons s'il ne suffit point pour nous faire juger des terres inconnues du monde intellectuel; peut-être trouverons-nous que l'on n'a point eu de raisons pour les distinguer, et que c'est sans motifs que l'on a séparé deux empires qui sont également du domaine de la nature".

55 *Sanktpeterburgskiĭ Zhurnal* 1 (1798), 197: "Станем спрашиваться разума; постараемся рассматривать со вниманием видимый мир, а сие рассматривание непременно доведет до познания невидимого творца его".

56 *Sanktpeterburgskiĭ Zhurnal* 1 (1798), 310: "Вот куда должно устремить свои мысли для сыскания начала действия и происхождения смесей. Итак, признавать вещество естественно вечное и естественно в движении от самой вечности есть тщеславиться невежеством и безбожием".

("Abrégé du code de la nature"). While preserving many of d'Holbach's original statements and appeals, which he addresses to all human beings ("be just", "be a man", "be a sensible, rational being", etc.), the text is carefully altered to sound essentially less radical. Translations from *La Morale universelle* were published less distorted since this book, though being an ethical implication of materialist philosophy, still sounded less anti-Christian for the Russian censors. Its fragments could be published in Russian, therefore, with fewer changes. Chapters 1 ("De la morale, des devoirs, de l'obligation morale") and 2 ("De l'homme, de sa nature") from the first section of *La Morale universelle*, were published under the titles, respectively, "On Morality, Duties and Moral Obligations" ("O nravoučenii, dolžnostjah i objazannostjah nravstvennyh") and "On Man and His Nature" ("O čeloveke i ego prirode"). Both translations fully match the originals. Chapter 13 "De la conscience", of the same section, was published with specific changes as "On conscience" ("O sovesti"). Among chapters of the second section of *La Morale universelle*, which appeared in Russian translation, were chapter 7 "De l'humanité" ("On humanity" or "O čelovečestve") and chapter 9 "De la bienfaisance" ("On Charity" or "Blagodejanie"). Both pieces were published with excerptions and additions, but the text "On Charity" was rather a free reconstruction of the original. Finally, chapter 8 "De la paresse. De l'oisiveté. De l'ennui et de ses effets. De la passion du jeu, etc." ("On Laziness" or "O prazdnosti"), from the third section of *La Morale universelle*, as well as chapter 10 "De l'intemperance" ("On Intemperance" or "O nevozderžanii") from the same section, represented free translations with alterations. Chapter 4 "Du plaisir, et de la douleur, du bonheur" fully matches the original ("On Pleasure and Sadness; On well-being" or "O udovol'stvii i pečali; o blagopolučii").[57]

Political ideas of the French *philosophes* are known to have attracted revolutionary activists across Europe. For instance, the leader of the Brabant Revolution of 1789, Henri van der Noot, literally copied the introductory preamble of the Manifesto of the People of Brabant (*Manifeste du peuple brabançon*) from d'Holbach's *La Politique naturelle*.[58] In late 18th-century Russia, one of d'Holbach's famous readers, whose political ideas impacted further revolutionary thinking and movements, was Alexandr Radishchev (1749–1802). For his critique of Catherine II, Radishchev was exiled to Siberia in 1790. In his lengthy intricate treatise, *On Man, His Mortality and Immortality* (*O čeloveke, o ego smertnosti i bessmertii*, published in 1809), when exposing his epistemological

57 Translations from d'Holbach's treatises, which have been published in *Sanktpeterburgskiĭ Zhurnal*, are included in Pnin. *Sochineniĭa*, 199–224.

58 See Jeroom Vercruysse. "Van der Noot, Holbach et le Manifeste du peuple brabançon." *Revue belge de philologie et d'histoire* 46/4 (1968): 1222–1227.

theory, Radishchev mainly relies on *Système de la nature* and Joseph Priestley's *Disquisitions Relating to Matter and Spirit* (1777).[59] He accepts d'Holbach's materialism, but when considering the sensibility of matter, unlike d'Holbach, he views it as a function of matter, though not its property. Besides that, he differentiates inferior and superior forms of matter arguing that the structure of matter improves itself while developing from the inferior to the superior forms. In terms of political ideas, Radishchev rejected the idea of enlightened absolutism as he famously viewed any despotism as "the most repulsive condition of human nature".[60] Radishchev's critique of absolutism, along with those of the other *philosophes*, later impacted political and philosophical thinking of the Decembrists, Russian army officers, who, being encouraged by the French Revolution of 1789, organised a revolt against Tsar Nicholas I on the 26th of December, 1825. As Decembrist Nikolai Turgenev once wrote, "the names of the French *philosophes* in Russia were as famous as in their Homeland".[61] Decembrists acknowledged this impact of the French books' "poison of freethinking" in their personal notes as well as during the police investigation of the Decembrist uprising. For instance, Aleksandr Kryukov translated the first chapters of the *Système de la nature* as was disclosed after his arrest. In phrases, which cannot be interpreted as genuinely atheist, but which, however, resonate with the materialist stance, Kryukov confessed: "The Supreme God, I thought, has given us a reason to distinguish between good and evil; therefore, it is the only light, which has to guide us in this life: and, therefore, our first duty is to enlighten our reason though refining it from prejudice. Thus, I justified everything that, I persuaded myself, opened a door for the freethinking".[62] He argued against slavery in Russia as well as blaming religion for the corrupting minds of people. During the investigation, he acknowledged that under the

59 Aleksandr Radishchev. "O čeloveke, o ego smertnosti i bessmertii." *Polnoe Sobranīe Sochinenīĭ*. Moskva-Leningrad: Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR, 1938–1954, 51.

60 Aleksandr Radishchev. "Razmyšlenija o grečeskoj istorii ili o pričinah blagodenstvija i nesčastija grekov." *Polnoe Sobranīe Sochinenīĭ*. Moskva-Leningrad: Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR, 1938–1954, 282: "наипротивнейшее человеческому естеству состояние".

61 Nikolai Turgenev. *Rossiya i russkie*. Moskva: Knigoizdatel'stvo K.F. Nekrasova, 1915, 60: "Имена знаменитых французских публицистов были в России так же популярны, как и у себя на родине".

62 M.V. Nechkina, V.P. Kozlov and S.V. Mironenko, eds., *Vosstanie Dekabristov: Materialy*. Moskva: Gos. izd-vo, 1954, XI, 371: "Всевышний, думал я, одарил нас разумом для распознания добра и зла; следовательно это есть единственный светильник, которым должны мы руководствоваться в жизни сей: а потому первый долг наш состоит в том, чтобы просветить свой разум очистив его от вредных предрассудков. Таким образом оправдывал я все то, в чем хотел себя уверить я отверзал двери к свободомыслию".

influence of d'Holbach and other materialists, he started to doubt Christian doctrine: "Hope for the future life averts from the enlightenment, nourishes egoism, promotes oppression, and prevents people from seeing that happiness can dwell on earth".[63]

The uprising of the Decembrists resulted in a strengthening of censorship after a short period of slight relaxation during the reign of Emperor Aleksander I (1777–1825) in 1801–1825. After that, the situation with censorship in Russia only worsened and remained so until the end of the 1800s. French materialist books underwent particularly strict censorship. For instance, in 1831, the Moscow Committee of Ecclesiastic Censorship (*Moskovskij komitet duhovnoj cenzury*) banned the comtesse de Genlis's *Les Dîners du baron d'Holbach* describing this work as follows: "mockery and abuse of the faith, the Church, the government and the peoples depicted in this manuscript in the exact words of the 18th-century freethinkers … extremely rude, vile, indecent, impudent, disgusting and outrageous".[64] The traces of d'Holbach's influence in Russia in the second half of the 19th century require further research, a task, which, I suppose, will be better fulfilled by the other scholars. In the mid-19th century, d'Holbach's ideas attracted members of the Petraševskij Circle, a reading and discussion group of intellectuals in St. Petersburg organised in the 1840s by Mikhail Petraševskij (1821–1866). In his *Pocket Dictionary of Foreign Words Introduced into the Russian Language* (*Karmannyj slovar' inostrannykh slov, vošedših v sostav russkogo jazyka*, 1846), Petraševskij wrote about the *Système de la nature* that "it was important in its time and, till now, is remarkable as a landmark expressing the current of thought of the past epoch".[65] Members of the Circle were united by their disgust with the tsarist autocracy and serfdom and regularly met to discuss European philosophical treatises, which were officially banned in the country. Eventually, this caused the members of the Circle to be

63 Ibid, 372: "Надежда на будущую жизнь отвращает от просвещения, питает эгоизм, способствует угнетению и мешает людям видеть, что счастье может обитать на земле".

64 Cited by B.V. Emel'yanov. "Duhovnaya cenzura Rossii v bor'be s filosofiej." *Izvestiya Ural'skogo federal'nogo universiteta* 2/140 (2015): 20–28: "насмешки и ругательства над верою, церковью, правительством и народами, выставленными в сей рукописи точными словами вольнодумцев XVIII в … крайне грубы, подлы, неблагопристойны, дерзки, гадки и возмутительны".

65 Mikhail V. Petraševskij. "Karmannyj slovar' inostrannykh slov, voshedshikh v sostav russkogo yazyka." In V.R. Leĭkina-Svirskaia, ed., *Petrashevtsy ob ateizme, religii i t͡serkvi*, 1986, 84–85: "Оно было важно в свое время и поныне замечательно как памятник, выражающий умственное направление прошедшего века".

arrested in 1849.[66] Among the prominent 19th-century Russian philosophers, who referred to d'Holbach and studied the legacy of the French materialists, were revolutionary thinkers such as Nikolai Chernyshevsky (1828–1889), Dmitrij Pisarev (1840–1868) and Georgi Plekhanov (1856–1918).

The October Revolution of 1917 opened the path to atheist literature of all sorts. Vladimir Lenin immediately understood that "the keen, vivacious and talented writings of the old 18th-century atheists"[67] could become highly instrumental for the anti-religious propaganda. Within the new historical circumstances, d'Holbach's writings gained significant attention among Soviet ideologists. "The personal enemy of God", whose treatises were banned in Russia, now served the ideological needs of the Soviet state while his books were widely translated and published. In 1923, chapters 6 to 9 of the first part of the *Système de la nature* appeared in the journal *Under the Banner of Marxism* (*Pod znamenem marksizma*, no. 11–12).[68] In the same year, translations of chapters 1 to 6, 8, 11 and partially 13 were also published in the *Anthology of the 18th-Century French Materialism* (*Hrestomatija po francuzskomu materailizmu XVIII v.*, issues I and II).[69] In 1924, the first complete edition of the *Système de la nature* was published in Moscow.[70] Later, the following works of d'Holbach were published and reprinted many times in the Soviet Union:[71] *Le Bon sens* (1924),[72] *Tableau des Saints* (1934),[73] *Théologie portative* (1934),[74] *La Contagion sacrée* (1936),[75] *Le Christianisme dévoilé* (1924),[76] *Lettres à Eugénie*

66 See P.E. Shchegolev. *Petrashevt͡sy v vospominanii͡akh sovremennikov: sbornik materialov*. Moskva: Gos. izd-vo, 1926.

67 Vladimir I Lenin. "O znachenii͡ voinstvuiushchego materializma." *Pod znamenem marksizma* 3 (1922): 7: "бойкой, живой, талантливой, остроумно и открыто нападающей на господствующую поповщину, публицистики старых атеистов XVIII века".

68 D'Holbach. "Sistema prirody (chapters 6–9 of the Part I)." *Pod znamenem marksizma* 11 (1923): 80–132.

69 D'Holbach. "Sistema prirody (chapters 1–6, 8, 11, partially 13 of the Part I)." In *Hrestomatija po francuzskomu materializmu XVIII v.* Moskva, I–II, 1923.

70 D'Holbach. *Sistema prirody. Ili o zakonah mira fizičeskogo i mira duhovnogo*. Moskva: Gosizdat, 1924.

71 For the list of the Soviet translations of d'Holbach's works into Russian, see Vercruysse. *Bibliographie descriptive des imprimés du baron d'Holbach*.

72 D'Holbach. "Zdravyj smysl. Estestvennye idei, protivopostavlennye idejam sverh'estestvennym." In *Ateističeskij pamflet XVIII veka*. Moskva: Izd-vo 'Materialist', 1924.

73 D'Holbach. "Galereja svjatyh." In Id. *Izbrannye antireligioznye proizvedenija*, I. Moskva: OGIZ, GAIZ, 1934.

74 D'Holbach. "Karmannoe bogoslovie." In Id. *Izbrannye antireligioznye proizvedenija*.

75 D'Holbach. *Svjašennaja zaraza. Razoblačënnoe hristianstvo*. Moskva: GAIZ, 1936.

76 D'Holbach. *Razoblačënnoe hristianstvo*. Moskva: Izd-vo Materialist, 1924.

(1956).[77] Those editions of d'Holbach's works, which were particularly aimed at the general public for the educational purposes, were usually supplied with a rather entertaining short introduction and illustrations, such as, for instance, a version of the *Théologie portative* of 1930 published under the title *Pocket Theological Dictionary* (*Karmannyj bogoslovskij slovar'*).[78] This 94-page book contained, besides a short introduction by Luppol, sarcastic illustrations by the famous Soviet artist of the propaganda posters Dmitry Moor. Another example of such literature is a 63-page pamphlet "Paul d'Holbach" (1923) published by Glavpolitprosvet, a state authority, the main goal of which was, among others, to guide the education of the Soviet people in the spirit of the Communist ideology. This edition contained an essentially shortened version of the *Système de la nature* supplied with commentaries and introduction, in which the French materialist was represented as a revolutionary thinker, who contributed to the fall of Bastille by "revolutionizing minds through his books".[79] In the Soviet Union, d'Holbach's works were published in languages other than Russian as well. For instance, the Ukrainian version of the 1961 Russian translation of the *Théologie portative* was published in 1980 and contained relevant illustrations, including a picture of the stout priest with a mug of, presumably, beer in one hand and a cross in another.[80] D'Holbach's *Théologie portative* (1768) perfectly suited atheist propaganda: it had been written in a relatively simple language and could be understood even by the unsophisticated reader. In just one year, 1959, 200,000 copies of this book were published in Moscow. Two volumes of d'Holbach's selected writings were issued in 1963 and included, besides previously published treatises, *Éléments de la morale universelle*, which has been translated into Russian for the first time.[81] As Yam observes, "the publication of d'Holbach's writings demonstrates that d'Holbach has found the most mass and most engaged reader in the USSR".[82]

In the Soviet philosophical historiography, however, though d'Holbach's work was generally treated as the highest stage of the European materialist philosophy before Marx, he was criticised for a series of "shortcomings" in his philosophical representations. The critique was mainly directed

77 D'Holbach. *Pis'ma k Evgenii; Zdravyj smysl*. Moskva: Izdatel'stvo AN SSSR, 1956.

78 D'Holbach. *Karmannyj bogoslovskij slovar'*. Moskva: Akc. Izd. O-vo "Bezbožnik", 1930.

79 Klara N. Berkova. *Pol' Golbakh*. Moskva: Krasnaja Nov', Glavpolitprosvet, 1923, 9.

80 D'Holbach. Kyšen'kove bogoslov'ja. Kyiv: Izdatel'stvo Političeskoj literatury Ukrainy, 1980.

81 D'Holbach. *Izbrannye proizvedenija*. Moskva: 1963, 2 vols.

82 Yam. "Trudy Gol'bakha v Rossii": 208: "публикация произведения Гольбаха свидетельствует о том, что Гольбах нашел в СССР массового и самого заинтересованного читателя".

towards those elements of d'Holbach's philosophy, in which he diverged with Marxism-Leninism. Ironically enough, d'Holbach's account of religion turned out to be not radical enough within the Soviet context. He was appreciated for the "correct" view of religion as a political instrument aimed "to fuddle" the minds of people, but his atheism was evaluated by the Soviet scholars as "incoherent" since he seriously doubted the possibility of the total elimination of religion. Moreover, he argued that "atheism, as well as philosophy, and all profound and abstract sciences, then, is not calculated for the uninformed, neither it is suitable for the majority of mankind"[83] declaring also that "It cannot be supposed that it is possible to make a whole nation pass from the abyss of superstition, that is to say, from the bosom of ignorance and of delirium, into absolute atheism".[84] This "elitist" pattern of d'Holbach's "bourgeois" thinking contradicted the Soviet ideology, which oriented itself to the broad masses: "As history has shown, d'Holbach was seriously wrong. Elimination of social roots of religion, class exploitation, the establishment of the socialist relations … have already led in several countries of the socialist camp, and above all in the USSR, to the detachment of millions of people from religion".[85] D'Holbach's critique of religion was described as "enlightened" atheism in a rather negative sense while his methods of struggle with religion through the dissemination of education were even occasionally called "idealist". The causes of such "shortcomings" of d'Holbach's philosophy were explained through his "class" origin, which put historical restrictions on his thinking. His wealthy "bourgeois" lifestyle prevented him from seriously considering the social roots of religion, viewing it as a product of the Feudal society, while he substantiated its existence based on epistemological and psychological premises. Some of d'Holbach's political statements were also considered weak and incompatible with the Soviet revolutionary ideology: "If thy country, deaf to the equity of thy claims, refuses thee happiness – if, submitted to an unjust power, it suffers

83 D'Holbach. *The System of Nature*, 324. Cf. *SN*, II, 381–382: "L'athéisme, ainsi que la philosophie et toutes les sciences profondes et abstraites, n'est donc point fait pour le vulgaire, ni même pour le plus grand nombre des hommes".

84 D'Holbach. *The System of Nature*, 324. Cf. *SN*, II, 381: "Ainsi l'on ne peut supposer que l'on puisse faire passer une nation entière de l'abîme de la superstition, c'est-à-dire du sein de l'ignorance et du délire, à l'athéisme absolu".

85 Khaim N. Momdzhian. "Predislovije". In P.-H.T. d'Holbach. *Izbrannye proizvedeniia*. Moskva: Mysl', 1963, I, 34: "Как показала история, Гольбах серьёзно заблуждался. Уничтожение социальных корней религии, классовой эксплуатации, установление социалистических отношений, открывающих неисчерпаемые возможности для народа приобщиться к науке и культуре, уже привели в ряде стран социалистического лагеря, и прежде всего в СССР, к отходу многомиллионных масс от религии".

thee to be oppressed, withdraw thyself from its bosom in silence, but never disturb its peace".[86] Despite this critique, d'Holbach's legacy as one of the best examples of the "pre-Marxist" materialist thought gained wide recognition in the Soviet Union as is demonstrated by the significant number of Soviet critical studies of his philosophy. Accidentally or not, the *Système social* has never been fully translated into Russian in the Soviet Union, and its separate fragments appeared in the Russian translation only in 1978.[87]

D'Holbach's rich philosophical legacy found its devoted readers among the intellectuals of different epochs and countries. In the Russian Empire, scientists honoured him for his tremendous efforts of translation and systematisation of scientific knowledge, and revolutionary thinkers found inspiration in his political treatises, while statesmen appealed to d'Holbach's substantiation of natural law, power and justice. I tend to agree with the statement of Victoria Frede, who argued that "the vestiges of d'Holbach in [18th-century] Russia appear surprisingly small for such an unexpectedly large oeuvre".[88] However, these "vestiges" certainly existed and impacted the best minds in the Russian Empire. The *Système de la nature*, along with numerous other bold writings by d'Holbach, travelled its long path from the status of the banned dangerous book in the Empire to the "grandiose work that systematized all the achievements of materialist and atheist thought in the 18th century" in the Soviet Union.[89] The Soviet appreciation of d'Holbach and the motivation of the Soviet scholars to study his legacy, are eloquently articulated in a statement of the Soviet Enlightenment scholar Khaim Momdzhian: "D'Holbach is precious to those, who struggle for science, for a scientific worldview, for genuine humanistic principles, for social progress".[90]

86 D'Holbach. *The System of Nature*, 334. Cf. *SN*, II, 404: "Si ton injuste patrie te refuse le bonheur; si soumise au pouvoir injuste, elle souffre qu'on t'opprime, éloigne toi d'elle en silence; ne la trouble jamais".

87 D'Holbach. "Social'naja sistema (Vol. II, chapters 6, 11; Vol. III, chapter 8)." In M.T. Kočarjan. *Pol' Gol'bakh*. Moskva: Mysl', 1978, 161–181.

88 Frede. "Atheism in the Russian Enlightenment": 124.

89 Musael T. Kočarjan. *Pol' Gol'bakh*. Moskva: Mysl', 1978, 155: "грандиозный труд, систематизировавший все достижения материалистической и атеистической мысли XVIII в".

90 Khaim N. Momdzhian. "Predislovije." In d'Holbach. *Izbrannye proizvedeniia*, 50: "дорог для тех, кто борется за науку, за научное мировоззрение, за подлинные гуманистические принципы, за общественный прогресс".

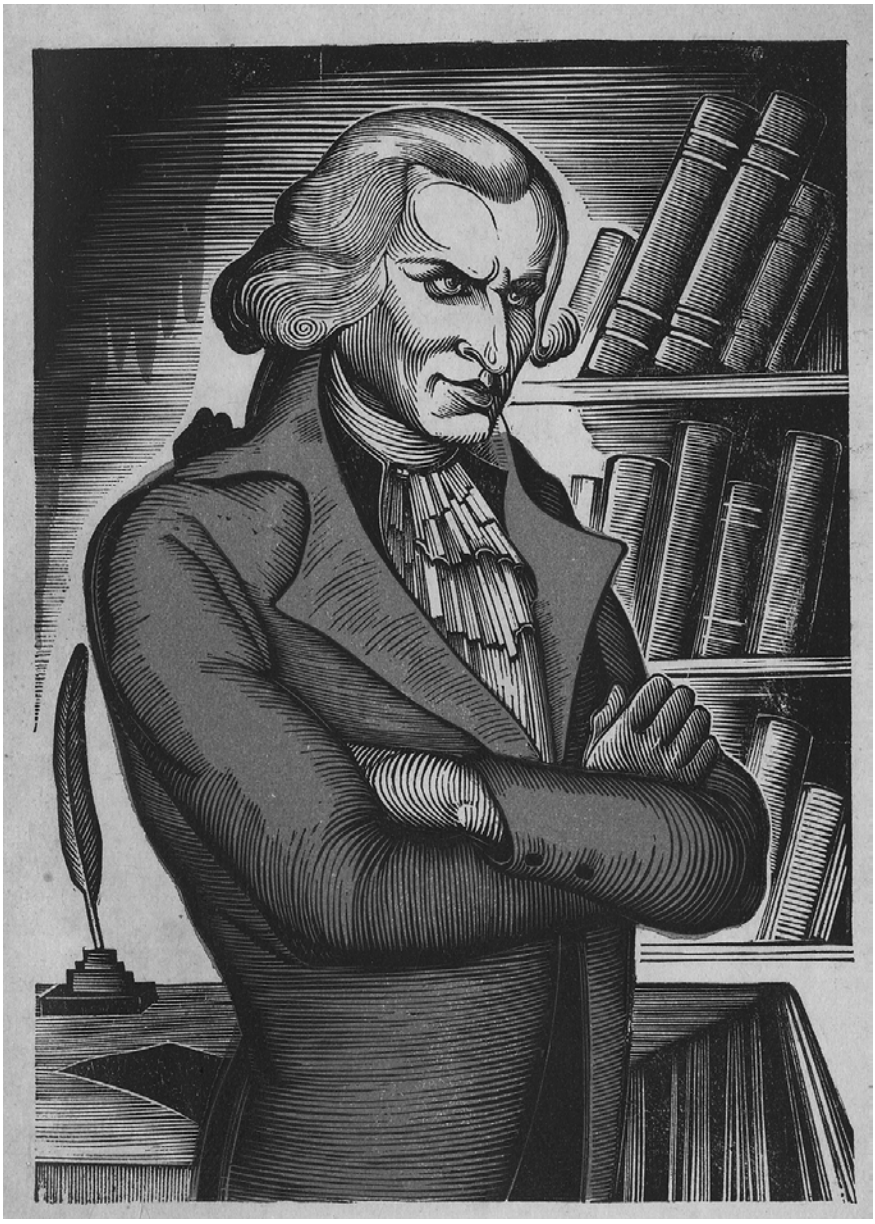

FIGURE 16.1 Engraving of d'Holbach's portrait by Nikolaj Dmitrevskij in the 1934 Soviet edition of d'Holbach's *Selected Anti-religious Writings*. National Library of Russia

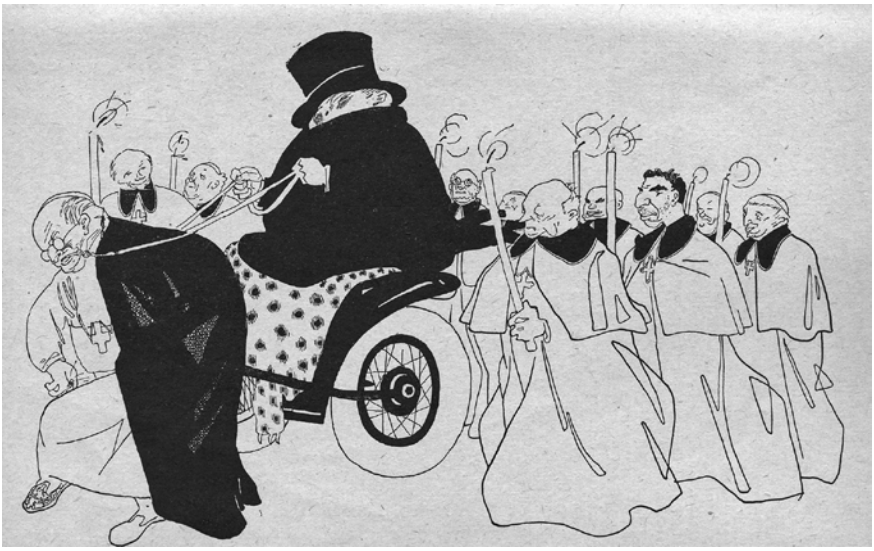

FIGURE 16.2 Illustration by Dmitry Moor for the entry "Father" in the Russian edition of the *Théologie portative* (1930). National Library of Russia

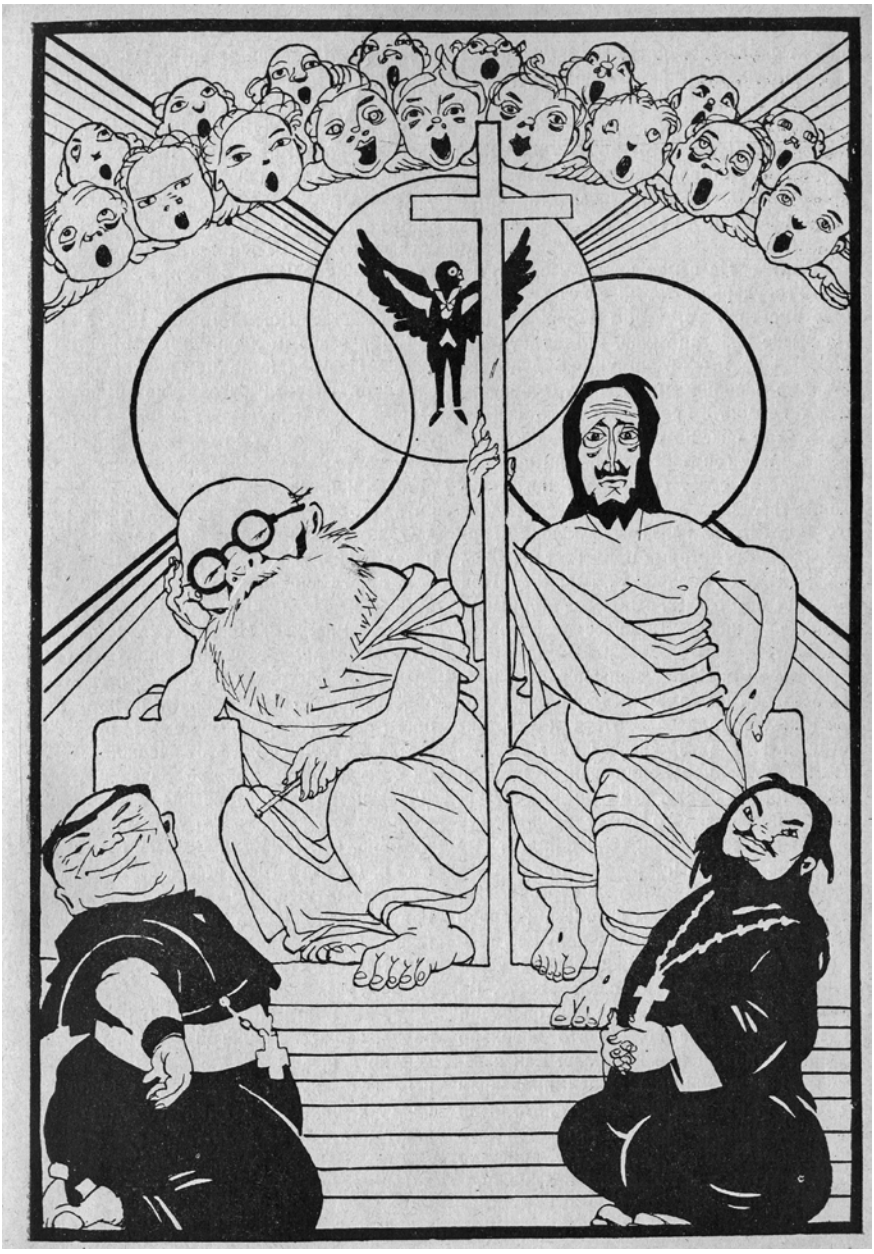

FIGURE 16.3 Illustration by Dmitry Moor for the entry "Trinity" in the Russian edition of the *Théologie portative* (1930). National Library of Russia

FIGURE 16.4 Illustration by Dmitry Moor for the entry "Upbringing" in the Russian edition of the *Théologie portative* (1930). National Library of Russia

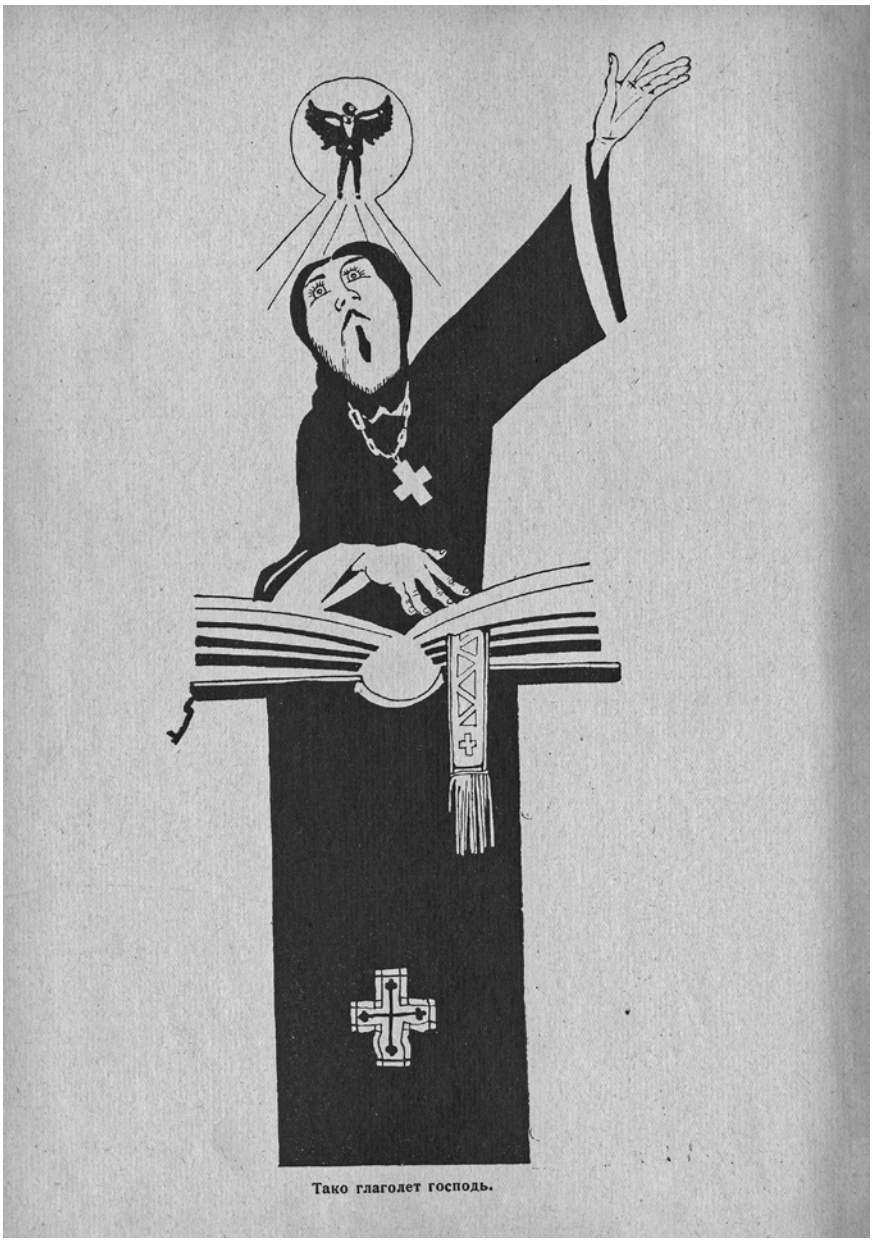

FIGURE 16.5 Illustration by Dmitry Moor for the final page of the Russian edition of the *Théologie portative* (1930). The phrase is "This is what God the Lord says". National Library of Russia

Bibliography

1845 Code of Criminal and Correctional Penalties (*Ulozhenie o nakazaniyah ugolovnyh i ispravitel'nyh 1845 goda*).

1918 Constitution of Soviet Russia.

1936 Constitution of the Soviet Union.

Al'ter, I.M. *Filosofija Gol'bakha*. Moskva: Novaja Moskva, 1925.

Berkova, Klara N. *Pol' Golbakh*. Moskva: Krasnaja Nov', 1923.

Butler, William – Tomsinov, Vladimir, eds., *Nakaz of Catherine the Great: Collected Texts*. Clark (NJ): Lawbook Exchange, 2010.

Bykova T.A. "Literaturnaya sud'ba perevodov 'Drevnej Rossijskoj Istorii' M.V. Lomonosova." In P.N. Berkov and I.Z. Serman, eds., *Literaturnoe Tvorchestvo M.V. Lomonosova: Issledovanniia I Materialy*. Leningrad: Izd-vo Akademii nauk SSSR, Leningradskoe otd-nie, 1962, 237–247.

Daškova, Yekaterina. *The Memoirs of Princess Daškova*. Ed. and transl. K. FitzLyon. Durham: Duke University Press, 1995.

Daškova, Yekaterina. *O smysle slova "vospitanie." Sočineniâ, Pis'ma, Dokumenty*. Sankt-Peterburg: Dmitrij Bulanin, 2001.

Diderot, Denis. *Plan d'une université pour le gouvernement de Russie*. In *Œuvres complètes de Diderot*. Ed. J. Assézat. Vol. III. Paris: Garnier, 1875, 409–546.

Ekaterina II. *Izbrannoe*. Moskva: ROSSPEN, 2010.

Emel'yanov, B.V. "Dukhovnaya cenzura Rossii v bor'be s filosofiej." *Izvestiya Ural'skogo federal'nogo universiteta* 2/140 (2015): 20–28.

Fafurin, Gennadij. *K istorii akademicheskoĭ knizhnoĭ torgovli v Rossii v ėpokhu Ekateriny II: deiatel'nost Ioganna Veĭtbrekhta v Sankt-Peterburge*. Sankt-Peterburg: Peterburgskoe lingvisticheskoe obshchestvo, 2010.

Fedosov, Ivan. *Iz istorii russkoĭ obshchestvennoĭ mysli XVIII stoletiĭa: M.M. Ščerbatov*. Moskva: Izd-vo Moskovskogo universiteta, 1967.

Frede, Victoria. "Atheism in the Russian Enlightenment." *Russian Literature* 75, 1–4 (2014): 121–161.

Frede, Victoria. *Doubt, Atheism, and the Nineteenth-Century Russian Intelligentsia*. Madison: University of Wisconsin Press, 2011.

Gareth Jones, W. "The Spirit of the 'Nakaz': Catherine II's Literary Debt to Montesquieu." *The Slavonic and East European Review* 76/4 (1998): 658–671.

Gorbatov, Inna. *Catherine the Great and the French Philosophers of the Enlightenment: Montesquieu, Voltaire, Rousseau, Diderot and Grimm*. Bethesda: Academica Press, 2006.

Grimm, Friedrich Melchior. *Correspondance littéraire, philosophique et critique*. Ed. M. Tourneux. Paris: Garnier frères, 1877–1882, 16 vols.

Herzen, Alexandr. *Pis'ma ob izučenii prirody*. Moskva: Gosudarstvennoe izdatel'stvo političeskoj literatury, 1946.

Hogotsky, Silvestr. "Filosofskij leksikon." In *Sočinenija*. Vol. II. Kyiv: NPU im. Dragomanova, 2015.

Holbach, Paul-Henri Thiry d'. "Sistema prirody (chapters 6 to 9 of the Part I)." *Pod znamenem marksizma* 11 (1923): 80–132.

Holbach, Paul-Henri Thiry d'. "Galereja svjatyh." In Id. *Izbrannye antireligioznye proizvedenija*. Vol. I. Moskva: OGIZ, GAIZ, 1934.

Holbach, Paul-Henri Thiry d'. "Karmannoe bogoslovie." In Id. *Izbrannye antireligioznye proizvedenija*. Moskva: OGIZ, GAIZ, 1934.

Holbach, Paul-Henri Thiry d'. "Sistema prirody (chapters 1 to 6, 8, 11, partially 13 of Part I)." In *Hrestomatija po francuzskomu materializmu XVIII v*. Moskva, 1–2, 1923.

Holbach, Paul-Henri Thiry d'. "Sistema prirody (chapters 6 to 9 of Part I)." *Pod znamenem marksizma* 11 (1923): 80–132.

Holbach, Paul-Henri Thiry d'. "Social'naja sistema (Vol. II, chapters 6, 11; Vol. III, chapter 8)." In M.T. Kočarjan. *Pol' Gol'bakh*. Moskva: Mysl', 1978, 161–181.

Holbach, Paul-Henri Thiry d'. "Zdravyj smysl. Estestvennye idei, protivopostavlennye idejam sverh'estestvennym." In *Ateističeskij pamflet XVIII veka*. Moskva: Izd-vo "Materialist", 1924.

Holbach, Paul-Henri Thiry d'. *The System of Nature, or, Laws of the Moral and Physical World*. A New and Improved Edition, with Notes by Diderot. Trad. H.D. Robinson. New York: Matsell, 1835.

Holbach, Paul-Henri Thiry d'. *Izbrannye proizvedenija v dvuh tomah*. Moskva, 1963.

Holbach, Paul-Henri Thiry d'. *Karmannyj bogoslovskij slovar'*. Moskva: Akc. Izd. O-vo "Bezbožnik", 1930.

Holbach, Paul-Henri Thiry d'. *Pis'ma k Evgenii; Zdravyj smysl*. Moskva: Izdatel'stvo AN SSSR, 1956.

Holbach, Paul-Henri Thiry d'. *Razoblačënnoe hristianstvo*. Moskva: Izd-vo Materialist, 1924.

Holbach, Paul-Henri Thiry d'. *Sistema prirody. Ili o zakonah mira fizičeskogo i mira duhovnogo*. Moskva: Gosizdat, 1924.

Holbach, Paul-Henri Thiry d'. *Svjaŝennaja zaraza. Razoblačënnoe hristianstvo*. Moskva: GAIZ, 1936.

Holbach, Paul-Henri Thiry d'. *Die gesamte erhaltene Korrespondenz*. Ed. H. Sauter and E. Loos. Stuttgart: Franz Steiner Verlag Wiesbaden GMBH, 1986.

Journal de Paris, 1777–1840.

Kocharian, Musael T. *Pol' Gol'bakh*. Moskva: Mysl', 1978.

Kogan, Yu. Ya. "Iz istorii rasprostranenija antichristianskich pamfletov Vol'tera v Rossii v XVIII veke." *Voprosy istorii religii i ateizma* 3 (1956): 261–265.

Lenin, Vladimir I. "O značeniï voinstvuiushchego materializma." *Pod znamenem marksizma* 3 (1922): 7–12.

Lomonosov, Mikhail. *Histoire de la Russie, depuis l'origine de la nation russe, jusqu'à la mort du Grand-Duc Jaroflaws Premier. Traduite de l'allemand, par M.e***. Augmentée de deux cartes géographiques*. Paris: Guillyn/Dijon: Des Ventes, 1769.

Luppol, Ivan K. "'Social'naja sistema' Gol'bakha i ee russkij perevodchik XVIII v." In *Istoriko-filosofskie etiudy*. Moskva: Gos. sotsial'no-ekon. izd-vo, 1935, 166–193.

Luppol, Ivan K. "Iz metarialov i dokumentov po istorii materializma v Rossii." *Pod znamenem marksizma* 12 (1925): 17–37.

Luppol, Ivan K. "Pol' Gol'bah – russkij akademik." *Vestnik Akademiii nauk SSSR* 4–5 (1939): 163–167.

Luppol, Ivan K. "Russkij gol'bakhianec konca XVIII v." *Pod znamenem marksizma* 3 (1925): 75–102.

Luppol, Ivan K. *I. P. Pnin i ego mesto v istorii russkoj obshchestvennoj mysli*. In I. Pnin. *Sochineni͡ia*. Moskva: Izd-vo Vsesoi͡uznogo obshchestva politkatorzhan i ssyl'no-poselen͡tsev, 1934: 7–34.

Luppov, Sergeĭ P. *Frant͡suzskai͡a kniga v Rossii v XVIII v.: ocherki istorii*. Leningrad: Izd-vo "Nauka", 1986.

Makogonenko, Georgiĭ. *Radishchev i ego vremia*. Moskva: Gos. Izd. Khudožestvennoj Literatury, 1956.

Momdzhian, Khaim. "Predislovije." In P.-H.T. d'Holbach. *Izbrannye Proizvedeniia V Dvukh Tomakh*. Vol. 1. Moskva: Mysl', 1963, 5–50.

Mossner, Ernest C. *The Life of David Hume*. Austin: University of Texas Press, 1954.

Nechkina, M.N. – Kozlov, V.P. – Mironenko, S.V., eds., *Vosstanie Dekabristov: Materialy*. Moskva: Gos. izd-vo, 1954.

Opyt Trudov Vol'nago Rossiĭskago Sobrani͡a Pri Imperatorskom Moskovskom Universitet͡e. Vol. 1. Moskva: Universitetskaia tipografiia, 1774, 80–86.

Persic, M.M. "Russkij ateisticheskij rukopisnyj sbornik konca XVIII-nachala XIX v." *Voprosy istorii religii i ateizma* 7 (1959): 361–393.

Petraševskij, Mikhail V. "Karmannyj slovar' inostrannykh slov, voshedshikh v sostav russkogo yazyka." In V.R. Leĭkina-Svirskai͡a, ed., *Petrashevt͡sy ob ateizme, religii i tserkvi*. Moskva: Mysl, 1986, 84–85.

Protokoly zasedanij Konferencii Imperatorskoj Akademii nauk s 1725 po 1803 g. Vol. III (1771–1785), Sankt-Peterburg, 1900.

Protokoly zasedanij Konferencii Imperatorskoj Akademii nauk s 1725 po 1803 g. Vol. IV (1786–1803), Sankt-Peterburg, 1911.

Radishchev, Aleksandr. *Polnoe Sobranīe Sochineniĭ*. Moskva-Leningrad: Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR, 1938–1954.

Sanktpeterburgskiĭ Zhurnal, 1798.

Ščerbatov, Mikhail. *On the Corruption of Morals in Russia*. Cambridge: University Press, 1969.

Ščerbatov, Mikhail. *Zamechaniya Ščerbatova na Bol'shoj Nakaz Yekateriny*. In Id. *Izbrannye trudy*. Moskva: ROSSPEN, 2010, 51–95.

Ščerbatov, Mikhail – Herzen, Aleksandr – Radishchev, Aleksandr N. *O povrezhdenii nravov v Rossii kniazia M. Shcherbatova i puteshestvie A. Radishcheva*. London: Trübner, 1858.

Shahnovich, Mikhail. "Novyj pamyatnik russkogo svobodomysliya 18 v." In *Zven'ia. Sbornik materialov i dokumentov po istorii literatury, iskusstva i obs͡estvennoj mysli XIV–XX vv*. Moskva: Academia, VIII (1950), 735–742.

Shchegolev, P.E. *Petrashevt͡sy v vospominaniı̯akh sovremennikov: sbornik materialov*. Moskva: Gos. izd-vo, 1926.

Skabičevskij, Aleksandr. *Očerki istorìia russkoj cenzury* (*1700–1863 gg*). Sankt-Peterburg: Obshchestvennaia Pol'za, 1892.

Sopikov, Vasiliĭ. *Opyt rossiĭskoĭ bibliografii ili Polnyĭ slovar' sochineniĭ i perevodov*. Vol. III. Sankt-Peterburg: Tipografii Imperatorskago Teatra, 1815.

Štrange, Mikhail. *Demokraticheskaya intelligentsia*. Moskva: Nauka, 1965.

Tax Choldin, Marianna. *A Fence Around the Empire: Russian Censorship of Western Ideas under the Tsars*. Durham: Duke University Press, 1985.

Turgenev, Nikolai. *Rossiya i russkie*. Moskva: Knigoizdatel'stvo K. F. Nekrasova, 1915.

Vercruysse, Jeroom. "Van der Noot, Holbach et le Manifeste du peuple brabançon." *Revue belge de philologie et d'histoire* 46/4 (1968): 1222–1227.

Vercruysse, Jeroom. *Bibliographie descriptive des imprimés du baron d'Holbach. Nouvelle édition revue et augmentée*. Paris: Garnier, 2017 (I ed. Paris, 1971).

Voronitsin, Ivan P. *Istoriia ateizma*. Moskva: Nauchnoe obshchestvo "Ateist", 1930.

Wilberger, Carolyn H. *Voltaire's Russia: Window on the East*. Oxford: Voltaire Foundation, 1976.

Wirtschafter, Elise Kimerling. "Religion and Enlightenment in Eighteenth-Century Russia: Father Platon at the Court of Catherine II." *The Slavonic and East European Review* 88, 1/2 (2010): 180–203.

Yam, Kinelm E. "Trudy Gol'bakha v Rossii." *Voprosy naučnogo ateizma*. 16 (1974): 188–208.

Zaretsky, Robert. *Catherine & Diderot: the Empress, the Philosopher and the Fate of the Enlightenment*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 2019.

Zerkalo Sveta, 1786–1787.

Index Nominum

Since the entire book is concerned with Paul-Henri Thiry d'Holbach, his name has not been included in this index.

Abarbanel, Isaac 97
Adams, David 130n51
Agag 126, 126n37
Agnesina, Jacopo 15, 80n3, 126n35
Aine, Basile-Geneviève d' 205
Aine, Charlotte-Suzanne d' 3n6, 12n38, 203, 204, 212, 213
Aine, Suzanne d' (also known as Mme d'Aine) 210, 213
Al'ter, Isaak M. 311n44
Aleksander I 317
Alembert, Jean-Baptiste Le Rond D' XII, 7, 25, 28, 52n30, 124n30, 138n6, 140, 149, 183, 215, 220, 226, 226n39, 226n41, 253n2, 256n14, 264, 286, 310
Alexandre VI 230
Allamand, Jean Nicolas Sébastien 158
Amfrye de Chaulieu, Guillaume 127
Annet, Peter 84, 128, 220
Archimedes (Archimède) 187, 187n84, 188, 188n87
Archytas de Tarente 218n3
Argens, Jean-Baptiste Boyer d' 240n24
Argental, Charles Augustin Feriol d' 2n4, 117, 129, 131
Artigas-Menant, Geneviève 105n5
Assézat, Jules 33n44, 87n4, 180n42, 310n40
Assmann, Jan 108, 108n11
Aubéry du Maurier, Louis 96, 96n33
Audidière, Sophie 63n28
Augustine of Hippo (Augustin) 131, 131n53
Ayer, Alfred Jules 173

Babelon, André 1n2, 176n20
Bacon, Francis 190, 191, 191n106
Bahier-Porte, Christelle 251n55
Barber, William H. 129n48, 130n51
Barbier, Antoine-Alexandre 180n42, 250, 250n54
Baron d'Hénouville, Théodore 164, 165
Barry, Jeanne Bécu Du 268
Bauer, Georg (known as Agricola) 153, 160, 164, 167
Baumstark, Maurice 177n23
Bayle, Pierre 80–82, 96n33, 182, 182n55, 192, 216n41, 223, 238
Beaumont (Beaumond), Christophe de 239n19
Beaumont, Francis 2n4
Beccaria, Cesare 1n1, 34, 189, 303, 303n14
Becket, Thomas 2n4
Belaval, Yvon 52n32
Bengesco, Georges 266n65
Bensaude-Vincent, Bernadette 159n31
Bentham, Jeremy 289
Bentley, Richard 176, 176n15
Berkeley, George 24, 191, 191n111
Berkov, Pavel 311n45
Berkova, Klara 319n79
Berman, David 193n124
Bernier, Abbé XI, 264
Bernier, François 216n41
Berthault, Pierre-Gabriel X, 236
Besterman, Theodore XII
Bilfinger, Georg Bernhard 51n28
Biord, Jean-Pierre 116, 266
Bisset, Sophie 105n5
Blair, Hugh 183, 183n57, 184, 189
Blank, Andreas 61, 62, 62n22, 62n23, 62n24, 67n47, 72n70, 277n5, 281n24, 292n76
Bloch, Olivier 248, 268n72
Bödeker, Hans Erich 270
Boerhaave, Herman 158, 159, 159n32
Bogdanovich, Ippolit 305
Bolingbroke (Bolimbrok), Henry Saint-John 117, 117n2, 120, 124n30, 220, 266, 268
Bonno, Gabriel 31n37
Bordeu, Théophile de 215
Bossuet, Jacques-Bénigne 237n9
Boswell, James 176, 177, 194n134
Boulad-Ayoub, Josiane 63n28
Boulainvilliers, Henry de 82n6, 82n7, 267

Boulanger, Nicolas-Antoine xi, 11, 40n3, 41n6, 117, 117n4, 147, 185, 186, 205, 206, 206n11, 210, 210n22, 220, 221, 240, 241, 241n28, 241n30, 241n31, 242n35
Bourdaloue, Louis 237n9
Bourdin, Jean-Claude 63n28
Boussuge, Emmanuel 241n26, 249n50, 250n54
Boyle, Robert 176n15
Bredenburg, Johannes 103
Bret, Patrice 154, 154n21, 155
Brissot de Warville, Jean-Pierre 286n50, 294
Bron 250
Brown, Andrew x, 237n5, 238n10, 246n, 249n51
Brown, Ralph S. 185n69
Brown, Thomas 244
Buckle, Henry Thomas 174, 174n5, 174n6, 192, 192n117
Buckley, Michael J. 177n23
Buffon, Georges-Louis Leclerc de 27, 150, 154, 163, 164
Bukdahl, Else M. 12n40, 178n36
Burney, Charles 2n4
Burton, John Hill 174, 174n1, 174n5, 175, 175n11, 176
Butler, William 303n14
Büttner (Buttner), Christian Wilhelm 162
Bykova, Tat'yana 31n45
Byng (Bing), John 266

Cahill, Virginia A. 138n8
Calas, Jean 225
Callicrate 233
Calmet, Augustin 125, 125n32
Caraccioli, Louis Antoine de 242n39
Carboncini, Sonia 52n30
Cartouche 230
Casini, Paolo 216n42
Cassirer, Ernst 46n19
Catherine ii (Ekaterina ii) 30, 301, 301n5, 301n7, 302, 303, 303n14, 303n15, 304, 304n16, 309, 309n36, 310–312, 312n49, 315
Caulfeild, James, Viscount of Charlemont 177, 177n25, 194n131
Cavallo, Guglielmo 257n21
Cave, Christophe 117n3
Celsus 97
Cernuschi, Alain 140n11, 142
Cerutti, Giuseppe (Joseph-Antoine) 276, 290
Challe, Robert 248
Chandler, Edward 97n
Chandler, Samuel 89, 89n14, 90n14, 99
Charas 153, 164, 167
Charles, Sébastien 69n60, 233n70
Chartier, Roger 257n20, 257n21
Châtelet, Émilie Du 236, 238, 238n10, 243, 246n, 248, 249, 251
Châtelet, Louis-Marie-Florent d'Haraucourt Du x, 236, 237, 237n4, 238–244, 246–248, 248n46, 249, 251, 252
Cherni, Amor 289n62
Chernyshevsky, Nikolai 318
Chester Thomas, Ernest 39n
Chevrel, Yves 152n17, 154n20, 154n21
Chisick, Harvey 289, 294, 294n82, 294n84, 295, 295n85
Cibber, Colley (Coley) 2n4
Cicero (Cicéron) 95, 96n31, 118, 129, 130n50, 227, 231n64
Clarke, Samuel 45, 45n14, 224, 224n28, 229
Claude 33, 208, 239
Cléro, Jean-Pierre 83, 84, 84n
Cointre, Annie 152n17, 154n20, 154n21
Collinet, Jean-Pierre 203n1
Collins, Anthony 15, 80, 80n3, 81, 87, 88, 88n7, 88n8, 88n10, 89, 89n12, 89n13, 90, 90n14, 90n15, 91, 91n16, 92, 93, 93n23, 93n24, 93n25, 94, 95, 95n29, 96, 96n31, 96n32, 97, 97n, 98, 98n37, 99, 99n40, 100, 103, 126, 126n35, 190, 190n103, 190n104, 191, 220
Condillac, Étienne Bonnot de 239
Condorcet, Jean-Antoine Nicolas de Caritat de 158, 256, 276, 283n38, 285, 290, 294, 295n84
Conway, Francis Seymour, Lord Hertford 194n132
Cornand, Suzanne 117n3
Corneille, Pierre 117n6, 120, 237n8
Costes (Coste), Pierre 238n11, 238n14
Cotes, Humphrey 194n129
Cramer, Gabriel 120, 226, 226n40
Cramer, Johann Andreas 151n13

Crébillon, Claude-Prosper Jolyot de (known as Crébillon fils) 237n8
Cristani, Giovanni 40n3, 41n6, 158n30
Cronk, Nicholas 16, 116n, 117n3, 255n10, 260n29, 260n33, 261n34, 264n44
Cuppé, Pierre 243, 244
Curley, Edwin 44n10
Curran, Andrew 119n11
Curran, Mark 11n35, 261, 296n89
Curtis, Lewis P. 193n123
Cushing, Max Pearson 11, 11n32
Czernichev (Czernichew), Pierre Gregorietvz de 249, 251, 251n56

Dagen, Jean 130n50
Dalton, John 48
Damilaville, Étienne Noël 2n4, 117, 117n3, 117n5, 119, 124n30, 205, 206, 220, 221, 221n18, 225–227, 264, 267
Danilovskij, Nikolai 306, 307, 313
Danso, Johann Daniel 167
Darcet, Jean 164
Darnton, Robert 85, 268, 268n73
Daškova, Yekaterina 302, 303, 303n12, 303n13
Daubenton, Louis Jean Marie 150, 150n9, 155, 160, 161, 161n, 163
David 120
Davisson, John 84
Dedeyan, Charles 180n41
Deffand, Marie de Vichy-Chamrond Du 266
Deleule, Didier 193n126
Deleyre, Alexandre 142
Delon, Michel 215n40
Demachy, Jacques François 164
Democritus (Démocrite) 69, 69n55
Dempster, George 186
Deprun, Jean 187n85, 263, 263n43
Desmoulins, Camille 294
Desné, Roland 128n41, 216n42, 218n4
Destutt de Tracy, Antoine-Louis-Claude 276, 290
Devellennes, Charles 281n26, 282n31, 288n56, 293n79
Di Domenico, Maria Giovanna 280n22
Diagoras 218n3
Diderot, Denis XII, XVIII, 1n2, 3, 3n9, 3n10, 4, 4n11, 5, 5n17, 7, 8, 12n40, 16, 24, 25, 25n20, 26, 26n21, 28, 28n27, 30, 30n34, 32, 33, 33n43, 33n44, 34n45, 40n2, 78, 83, 83n10, 87, 87n4, 88, 119, 119n11, 119n12, 120, 122n23, 123n24, 137n2, 138n6, 138n8, 139, 139n9, 141, 142, 142n16, 144n21, 146, 149, 151, 151n10, 151n11, 155, 158, 158n26, 174n1, 175, 175n13, 176, 176n16, 176n20, 177, 177n26, 177n29, 177n31, 178, 178n33, 178n34, 178n36, 178n37, 179, 180, 180n38, 180n41, 180n42, 180n43, 181, 181n45, 181n46, 181n47, 181n48, 181n49, 182, 182n51, 182n52, 182n53, 182n54, 183, 184, 193, 202, 203, 203n2, 203n3, 204, 204n9, 205, 206, 206n10, 206n11, 207, 207n15, 208, 208n16, 208n17, 208n19, 209, 209n20, 210, 210n23, 211–215, 215n38, 215n40, 216, 216n42, 218n1, 218n3, 219, 220, 220n8, 221, 221n11, 229, 229n51, 241n27, 241n30, 255, 255n10, 256, 268, 276, 276n4, 277n7, 279, 281, 283–285, 289, 289n60, 289n62, 290, 292, 292n75, 293n78, 295, 295n84, 296n92, 303, 304n16, 309, 310, 310n40, 311, 312n49
Dieckmann, Herbert 138, 138n3, 141n, 143, 178n36, 216n42
Diogenes Laertius 182, 182n55
Dmitrevskij, Nikolaj X, 322
Domenech, Jacques 289n60
Dompierre d'Hornoy, Alexandre-Marie-François de 119n12
Dompierre d'Hornoy, Charlotte-Louise-Sophie de 119, 119n12
Dorschel, Andreas 44n10
Doyle, William 283n36
Droixhe, Daniel 182n53
Ducheyne, Steffen 294n82, 294n83, 295, 295n87
Duflo, Colas 289n60, 296n92
Dupan, Jean Louis 82n7
Durand, Sylvie X, 179

Eidous, Marc Antoine 311, 312
Emel'yanov, Boris 317n64
Enden, Franciscus Van den 286
Engelsing, Rolf 257, 257n21
Éphrème, Mélanie 15, 47n21, 78, 79n, 137n1, 140n12, 241n33, 311n43

Epicurus (Épicure) 69, 69n55, 118n6
Épinay, Louise d' 119n13, 212, 213
Escherny, François-Louis d' 2n4
Ésope 241, 241n28
Évhémère 233
Ézéchiel 265

Fafurin, Gennadij 301n7
Fairbairn, Andrew W. 127n40
Fedosov, Ivan 304n18
Felton, Marie-Claude 105n5
Ferguson, Adam 10, 10n29
Ferret, Olivier 125n31, 260n29
Ferrone, Vincenzo 294
Fink, Béatrice 218n4
FitzLyon, Kyril R. 303n12
Flavius Josephus 96
Fleming, William F. 53n33
Fletcher, John 2n4
Foley, Robert 2n4
Fontenelle, Bernard le Bovier de 96
Fordyce, David 186
Formey, Johann Heinrich Samuel 238n15, 259
Formigari, Lia 54n36
Foscolo, Ugo 207n14
Foucault, Michel 269, 269n78
Fox, Henry, Lord Holland 194n128
Fox, John (Fox de Bruggs, Jan) 81
Fox, Stephen, Earl of Ilchester 194n128
Frasca-Spada, Marina 185n70
Frede, Victoria 300n4, 302n8, 302n10, 306, 307n26, 307n28, 321, 321n88
Frederick II (also known as Frederick the Great) 129, 129n48, 195n134, 254, 256n14, 296
Fréret, Nicolas 104, 104n3, 120n15, 241, 241n32
Fréron, Élie-Catherine 124, 266
Freudenreich, Abraham 82n7
Frisi, Paolo 2n4
Furet, François 257n19

Gaddo, Irene 290n68
Galiani, Ferdinando 2n4, 3, 3n6, 4, 4n13, 12n38, 164
Galvagni, Enrico 15, 62n26, 67n48
Garat, Dominique-Joseph 5n17, 290
García-Alonso, Marta 281n26, 282n30
Garrett, Don 193n124
Garrick, David 1n1, 2n4, 2n5, 5n16, 87, 88
Gaskin, John C.A. 193n124, 194n130
Gaspari, Gianmarco 3n7, 7n20, 185n70, 206n12
Gaubius, Hieronymus David 158
Gay, Peter 46n19
Geißler, Rolf 259n27
Gelderen, Martin van 285n44
Gellert, Christlieb Erhegott 150, 164, 166, 167
Genlis, Stéphanie-Félicité de 127, 127n39, 317
Geoffroy, Claude Joseph 155, 155n
Gibbon, Edward 185, 185n71, 194n129
Gide, André 173, 173n, 174, 174n3, 174n4, 293
Gmelin, Johann Georg 143, 143n
Godden, Janet 130n51
Goethe, Johann Wolfgang von 13n45, 295
Goggi, Gianluigi 139, 139n9, 143, 144, 144n21, 146, 147, 208n16, 260n29, 293n78, 297, 297n95
Gohau, Gabriel 162n36, 163
Gorbatov, Inna 312n49
Gordon, Thomas 84, 189, 189n101
Gorsas, Antoine-Joseph 290, 294
Gottsched, Johann Christoph 1n1
Greig, John Y.T. 174n1, 176, 176n18, 177n27
Grimm, Friedrich Melchior 1, 1n1, 3, 26, 26n23, 27, 31, 31n36, 34, 34n46, 35, 116, 122n23, 173, 173n, 175n13, 203, 204, 204n7, 212, 213n32, 214, 222, 224, 225, 312n49
Grotius, Hugo 96, 96n33
Guerchy (De Guerchi), Claude Louis François Régnier de 250
Guerlac, Henry 41n6, 163n39
Gurrado, Antonio 126n37
Guyton de Morveau, Louis Bernard 157

Hales, Stephen 154
Hammersley, Rachel 292n74
Hayer, Révérend Père 265
Haynes, Stephen R. 107n
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 194, 194n127

Hellot, Jean 155, 155n, 163
Helvétius, Claude-Adrien 30, 32, 63n28, 122n22, 183, 186, 195n134, 204n9, 205, 210, 220, 242n38, 276, 279, 281, 283, 285, 286, 286n49, 290, 307n28
Hémery, Joseph d' 117
Henckel, Johann Friedrich 150, 153, 156, 164, 166–168, 241n33
Henri de Lorraine, duc de Guise 209
Henriquez 103n1
Heraclitus 255
Hervey, John 191, 191n112
Herzen, Alexandr 305, 305n19, 305n20
Heuvel, Jacques Van den 219n7, 221n19
Hoadley, Benjamin 99n39
Hobbes (Hobbès), Thomas 47, 57n6, 83, 110n18, 193n124, 220, 248, 248n49, 310, 310n40
Hodgson, William 122n24
Hogotsky, Silvestr 302, 302n9
Holbach, Charles-Marius d' 119, 119n12
Homer (Homère) 53, 53n33
Hope, John (known as le père Hoop) 210
Horne, George 184, 184n67, 184n68
Houtteville, Claude François 237n9
Hudson, Wayne 94n27
Huet, Pierre-Daniel 110n18, 125n31
Hulliung, Mark 296n90, 297n93
Hume, David 1, 5n15, 12n39, 16, 26, 29, 46, 46n18, 88, 173, 174, 174n1, 174n5, 174n8, 175, 175n10, 176, 176n17, 176n18, 176n19, 176n21, 176n22, 177, 177n23, 177n24, 177n25, 177n26, 177n27, 178, 178n32, 178n37, 180, 180n37, 180n41, 180n42, 181, 181n44, 182, 183, 183n56, 183n57, 183n58, 184, 184n63, 184n66, 184n68, 185, 185n70, 185n72, 186, 186n76, 187, 187n78, 187n85, 187n86, 187n87, 188, 188n89, 188n90, 188n93, 188n94, 188n95, 189, 189n96, 189n98, 190, 190n103, 190n104, 190n105, 191, 191n107, 192, 192n114, 192n115, 192n116, 192n118, 192n119, 192n120, 193, 193n121, 193n122, 193n124, 193n126, 194, 194n127, 194n130, 194n131, 194n132, 194n134, 195, 195n134, 195n138, 195n141, 196, 238, 238n15, 300n3, 302
Hunt, Lynn 289, 294
Hunter, Michael 59n15
Hunwick, Andrew 104n2, 248, 248n49

Isaïe 243
Israel, Jonathan I. 13, 16, 41n5, 56n1, 56n2, 57n5, 269, 275n1, 276n4, 288n55, 289n59, 290n67, 291n71, 291n72, 292n75, 295, 295n84

Jackson, Jean-Pierre 268
Jacob, Margaret 105n5, 289, 294, 294n83, 294n84, 295, 295n86
Jardine, John 183
Jaucourt, Louis de 140, 142, 149, 155, 219
Jeandillou, Jean-François 80n4
Jenkin, Robert 93n25
Jesus of Nazareth (Jesus Christ, Jésus-Christ) 89, 91, 91n17, 92, 93n23, 95–98, 98n36, 103, 103n1, 104, 104n3, 105, 105n4, 113, 125, 128, 128n44, 266
Job 230
Johnson, Ben 2n4
Jones, Gareth W. 303n14
Julien (also known as Julien le philosophe) 220
Juncker, Johann 164
Jurieu, Pierre 189, 189n101
Jussieu, Bernard de 163

Kail, Peter J.K. 185n70
Kaplan, Yosef 103n1
Kararah, A.M.A.H. 92n20
Katz, Jacob 107n
Keith, George, Lord Marischal 194, 195n134
Kemp Smith, Norman 46n18, 176, 176n19
Kitromilides, Paschalis M. 277n8
Klemme, Heiner F. 194n130
Kočarjan, Musael T. 321n87, 321n89
Koelln, Fritz C.A. 46n19
Kogan, Yurij 302n8
Kohaut, Josef 204, 214
Kölving, Ulla 82n6, 82n7, 118n7, 237n5, 246n
Kors, Alan Charles 7, 7n23, 11, 15, 41n6, 59, 59n15, 68n53, 69, 69n60, 70n61, 70n62, 70n63, 72n70, 88n6, 131, 131n54, 164n42, 178n35, 278n10, 279, 279n15, 289n61, 293n79
Kozlov, Vladimir P. 316n62

Kozul, Mladen 8, 8n26, 15, 15n, 68n53, 79n, 100, 100n, 128, 128n43, 132n, 139n10, 149, 149n3, 235n2, 241n33, 270n84
Krauss, Werner 259, 259n27, 259n28
Kryukov, Aleksandr 316
Kunckel, Johann 150–152, 152n18, 153n18, 166

La Barre, François-Jean Lefebvre de 222
La Fare, Charles-Auguste de 127
La Fontaine, Jean de 202, 203n1
La Harpe, Jean-François de 120
La Mettrie, Julien Offray de 63n28, 173, 173n, 218n3, 219, 229, 240n22, 295
Landucci, Sergio 104n3
Lange, Friedrich Albert 39, 39n
Langmuir, Gavin I. 106, 106n9
Lanson, Gustave 180n42
Lanthénas, François-Xavier 290
Laplace, Pierre-Simon 50, 50n
Lardic, Jean-Marie 63n28
La Tour du Pin de Saint-Julien, Anne-Madeleine de 222n21
Launay, Françoise 119n12
Laurens, Henri-Joseph Du (Dulaurens) 129, 129n46, 266
Laursen, John C. 105n5
La Virotte, Louis Anne 164
Lavoisier, Antoine 158
La Vopa, Anthony J. 10n30, 72n, 283n37, 300n
Le Brun, Jean-Baptiste Pierre 12n43
LeBuffe, Michael 58n8
Leca-Tsiomis, Marie 220n8
Le Clerc, Jean 96
Lecompte, Denis 14n48
Lecomte, Félix x, xviii
Lefranc de Pompignan, Jean-Jacques 124, 265
Lehmann, Johann 150, 153, 153n19, 157n24, 160, 162, 163, 163n37, 164–168
Leibniz, Gottfried Wilhelm (Leibnitius, Godefridus Guilielmus) 51, 238, 238n12
Leĭkina-Svirskaia, Vera R. 317n65
Lémery, Nicolas 158, 165
Lenin, Vladimir 318, 318n67
Leopardi, Giacomo 207n14
Le Roy, Charles-Georges 210, 227
Lespinasse (L'Espinasse), Julie de 215
Leszczynski, Stanislas 249
Le Tonnelier Du Breteuil, Gabrielle-Émilie Du Châtelet-Lomond 243n
Lévêque (Levesque) de Burigny, Jean 241n32
Levi Mortera, Saul 94
Levshin, Petr Georgievich (known as Father Platon) 301n5
Lewis, W.S. 185n69
Liège fils 152
Lilti, Antoine 10n30, 128n45, 294
Lim, Shiru 256n14
Limborch, Philipp van 103
Locke, John 50, 57, 57n6, 85, 89, 125, 173, 174n8, 218n5, 222, 238, 254n5
Loft, Leonore 286n50
Lomonosov, Mikhail 311, 311n45, 312n47
Loncin, Mme 250
Loos, Erich 2n4, 120n15, 138n7, 152n16, 309n37
Lorenceau, Annette 12n40
Lotti, Brunello 15, 58n8
Lough, John 138, 138n6, 138n8, 139–144, 146, 147, 255n8
Louis xiv 124
Louis xv 130, 130n51, 181n49
Loyalty Cru, Robert 176, 176n16
Lucci, Diego 94n27
Lucretius (Lucrèce) 69, 69n55, 218n3, 227
Luppol, Ivan K. 306n25, 309, 309n34, 309n35, 311, 311n42, 311n44, 313n50, 319
Luther, Martin 93, 93n23, 93n25
Luzac, Elie 239n21

Macdonald, James 184
Machiavelli, Niccolò 276, 291n71
MacLaurin, Colin 165
Macquer, Pierre Joseph 158, 164
Mahomet 121, 121n19
Maillet, Benoît de 240
Maizeaux, Pierre Des 90n15, 238n16
Makogonenko, Georgiĭ 306n25
Malebranche, Nicolas 226, 248
Malesherbes, Chrétien Guillaume Lamoignon de 152, 152n16, 155, 156n, 164
Mandeville, Bernard de 191, 191n108, 191n110
Margairaz, Dominique 237n7

Marius 231
Marivaux 237n8
Markovits, Francine 63n28
Marquier, Guillaume de 249
Martin, Christophe 105n5
Martin, Henri-Jean 257n20
Marx, Karl 11, 14n48, 319
Mary 97
Mason, Haydn T. 124n27, 130n51
Maupertuis, Pierre Louis Moreau de 240
May, Gita 12n40
Mazza, Emilio 16, 174n1, 183n56, 185n70, 192n115
McKenna, Antony 235n1, 248
Meister, Jakob Heinrich XVIII, 5, 5n16, 6n, 8n24, 12n42, 13n44, 122, 188, 188n88, 308
Memmius 118, 129, 130n50, 227, 231n64
Mercier, Louis-Sébastien 253, 270, 270n83
Mérian, Jean-Bernard 238n15
Merker, Nicolao 54n36
Merret, Christopher 150–152, 152n18, 153n18, 166
Mervaud, Christiane 118n7, 125n33
Meslier, Jean 128, 128n41, 222, 269, 269n78, 269n79
Metz, Rudolf 176n17
Metzger, Hélène 159, 159n32
Mignon, A.-J. 219n6
Mignot, Marie-Elisabeth 119n12
Mignot, Marie-Louise (known as Mme Denis) 119n12
Millar, John 283, 283n37
Miller, Nicholas 283n37
Milne, Hugh M. 194n134
Minerbi Belgrado, Anna 11, 11n34, 43n9, 64n35, 104n2
Miquet, Claude 257n20
Mirabaud, Jean-Baptiste de XI, 107, 240n23, 268
Mironenko, Sergej V. 316n62
Moerman, Ellen 154, 154n21, 155
Molière 237n8
Momdzhian, Khaim 320n85, 321, 321n90
Montagu, George 185n69
Montesquieu, Charles-Louis de Secondat de 122n22, 173n, 239, 239n21, 291, 302, 303, 303n14, 311, 311n41, 312n49
Moor, Dmitry X, 319, 323–326
Moreau, Isabelle 216n41
Moreau, Louis 269n79
Moreau, Pierre-François 105n5
Morellet, André 1n1, 2n4, 5n15, 5n16, 31, 82n8, 178, 178n34
Morgan, Thomas 90n14, 191, 191n113
Mori, Gianluca 16, 174n1, 187n85, 192n115, 290n66
Morley, John 53n33
Mortier, Roland 118n7, 125n31, 206n11, 216n42, 254n3, 256n12
Moses (Moïse, Moyse) XI, 88n9, 103, 103n2, 105, 105n4, 105n5, 107, 108, 110, 111, 111n24, 125, 125n34, 126, 126n36, 162
Mossner, Ernest C. 174n1, 176, 176n21, 176n22, 193n124, 300n3
Mothu, Alain 241n26, 249n50, 250n54, 292n75
Murray, John 185n71
Musitelli, Pierre 154n21
Mykhailova, Iryna 16, 165n

Naigeon, Charles-Claude (also known as Naigeon le Jeune) 241n26, 248, 249n50, 250, 251
Naigeon, Jacques-André 1n3, 2n4, 4, 4n12, 5n14, 8, 12n41, 24, 24n18, 25, 26, 26n21, 29, 30, 33, 59n15, 69, 69n61, 150, 178, 180, 184, 184n63, 218n2, 219, 220, 226, 226n36, 232, 240, 241n26, 248, 255n8, 290, 308, 310
Narducci, Emanuele 207n14
Naville, Pierre 10, 11, 11n31, 41n6, 58n8, 103n2, 149, 149n2, 157, 157n25, 158, 158n27, 165, 166n, 293, 293n80, 296n92
Nechkina, Milica V. 316n62
Needham, John Turberbille 225
Neri, Antonio 150–152, 152n18, 153n18, 166
Nero (Néron) 33, 208, 209, 230, 239
Newton (Neuton), Isaac 43, 46, 46n17, 50, 99n39, 159, 159n32, 165, 218, 238, 238n11, 240
Nicholas I 316
Nicolì, Laura 72n70, 116n, 189n96, 300n
Nidditch, P.H. 195n141
Noot, Henri van der 315, 315n58
Norton, David Fate 187n78, 192n116

Norton, Mary Jane 187n78, 192n116
Novi de Caveirac, Jean 124

Ockley, Simon 92, 92n20
Offen, Karen 286n49
Origen 97
Orobio de Castro, Isaac 15, 94, 103, 103n1, 107, 113
Orschall, Johann Christian 153, 153n19, 164, 166, 168
Otto, Véronique 1n1
Oudry (Oudri), Jean Baptiste x, 178, 179

Pacheco, Heather M. 72n
Paganini, Gianni 15, 103n1, 105n5, 126n35
Paillard, Christophe 118, 118n8, 125n31, 129, 129n49, 228n48
Paine, Tom 288
Palissot de Montenoy, Charles 131, 131n55, 265
Panckoucke, Charles-Joseph 29, 120
Panthera (Pandera) 97
Pascal, Blaise 95
Passeron, Irène 142
Paul I 312
Peiffer, Jeanne 154n21
Pellerin, Pascale 204n9
Peña, Javier 282n30, 294n83
Persic, Mark M. 307n28
Petraševskij, Mikhail V. 317, 317n65, 318n66
Pettegrove, James P. 46n19
Petty, William 2n4
Pictet, Bénédict 90n15
Pierre I (also known as Pierre le Grand) 120
Pisarev, Dmitrij 318
Plato 59n13, 126, 286, 289, 306
Plekhanov, Georgi 318
Pline 164
Pluche, Noël-Antoine 224
Pnin, Ivan 312, 313, 313n50, 313n52, 315n57
Poliakov, Léon 106, 106n7, 108
Pomeau, René 124n27, 221, 222n22
Poulain de la Barre, François 286
Prades, Jean Martin de 239
Pratt, Samuel Jackson 184n68
Prévost, Antoine François 139, 237n8
Priestley, Joseph 194, 195n135, 316
Prieur, Jean-Louis x, 236
Proust, Jacques 220n8
Pujol, Stéphane 233n70

Queneau, Raymond 194, 194n127
Quintili, Paolo 16, 206n11

Rabelais, François 264
Rackham, H. 96n31
Radishchev, Alexandr N. 305n19, 306n25, 315, 316, 316n59, 316n60
Rappaport, Rhoda 162, 162n35, 163n39, 164n42
Raynal, Guillaume-Thomas 276, 279, 289
Raznotovskij, Efim 301, 302, 310
Réaumur, René Antoine Ferchault de 155, 155n
Rex, Walter E. 138n8
Rey (Rei), Marc-Michel 2n4, 129, 129n47, 226, 250, 251, 251n55, 251n56, 262, 264
Rhigas Velestinlis 277
Riccoboni, Marie Jeanne 2n4
Rivière, Pierre 269, 269n78
Robertson, William 183
Robespierre, Maximilien 29, 290n67, 294
Robin, Cécile 237n7
Robinson, Henry D. 40n2, 304n16
Roche, Daniel 257n20, 293, 294, 294n81
Roche, Michel de la 89n13
Rochechouart, Diane-Adélaïde de 236
Roger, Jacques 153
Rogers, Samuel 176, 177
Roget, John 177
Romilly, Samuel 174, 174n1, 174n5, 175, 175n9, 176, 177, 177n28, 177n30, 178n32, 178n33
Ronchetti, Emanuele 174n1
Rosenblatt, Helena 291n71
Roth, Georges 25n20, 176n20
Rouelle, Guillaume François 151n15, 158, 159n31, 163, 164
Rousseau, Jean-Jacques 26, 129, 140, 158, 195, 220n9, 239, 239n19, 276, 276n4, 277, 278, 278n12, 285, 290, 291, 291n71, 296n90, 306, 312n49
Rousset de Missi, Jean 90n15
Roustan, Marius 259n28
Roux, Augustin 164, 168n, 178, 178n34
Rubin-Detlev, Kelsey 116n
Rupelmonde, Marie-Marguerite de 128n44

Russell, Bertrand 39n, 193n124
Russell, Paul 193n124

Sachs, Wladimir 257n19
Sade, Donatien-Alphonse-François de 173, 173n
Sadrin, Paul 210n22
Saint-Lambert, Jean François de 120
Samuel 126
Sandrier, Alain 8, 8n27, 9, 13, 13n45, 15, 68n53, 78, 104n2, 118, 118n10, 124, 124n29, 127n38, 130n52, 180n37, 181n44, 184n66, 220n8, 220n10, 233n70, 235n2, 253, 253n1, 254n3, 255n9, 260n30, 261, 261n35, 262n38, 262n39, 264, 264n47, 264n48, 264n49, 265n58, 266, 266n62, 267n70
Sasso, Robert 43n9, 118, 118n7
Saul (Saül) 126n37, 128
Sauter, Hermann 2n4, 120n15, 138n7, 152n16, 309n37
Sauzet, Henri Du 90n15
Savage, Ruth 177n23
Ščerbatov, Mikhail 303, 303n15, 304, 304n16, 304n18, 305n19
Schäfer, Peter 106, 106n8, 106n9, 107, 108, 108n12
Scheuchzer, Johann Jacob 162
Scheurléer, Henri 90n15
Schlobach, Jochen 1n1
Schlüter, Christoph Andreas (Schlutter, Christophe André) 155, 155n, 163
Schmitt, Carl 291n71
Schovalov, Ivan 249
Schwab, Richard N. 138n8, 142, 142n17
Schwarzbach, Bertram Eugene 127n40, 243n41
Schweigert, Paul 291n71
Sciuto, Ruggero 15, 123n24, 125n33, 127n40, 253n, 266, 266n63
Séfi I 209
Séguier, Antoine-Louis 85, 85n
Seguin, Maria Susana 16, 105n5, 246n, 248n48
Selby-Bigge, Lewis A. 195n141
Seneca (Sénèque) 33, 208, 209
Serman, Il'ya Z. 311n45
Servan, Joseph-Michel-Antoine 2n4, 7n21, 7n22, 78, 119, 138n7, 309, 309n37
Shahnovich, Mikhail 307n29
Shchegolev, Pavel E. 318n66
Silvera, Myriam 103n1
Simon, Richard 96
Skabičevskij, Aleksandr 301n6
Skinner, Quentin 285n44
Skrzypek, Marian 268, 268n72
Smith, Adam 88, 281
Smith, Plinio Junqueira 69n60
Smollett, Tobias 53n33
Soliman 209
Sopikov, Vasiliĭ 307n27
Sordet, Yann 105n5
Spinoza (Spinosa), Baruch 43, 44, 44n10, 44n11, 45n14, 52n32, 103, 110, 187n85, 216, 224, 226n36, 276, 289, 290, 290n66, 297
Spitz, Jean-Fabien 285n44, 286n47, 292n74
Spitzer, Johann Gottlob 158
Staen, Christophe Van 220n9
Stahl, Georg Ernst 151, 152, 156–159, 159n32, 165, 169
Stanhope, George 93n25
Staquet, Anne 57n6
Stenger, Gerhardt 16, 43n9, 118n7, 119n11, 218n4, 218n5, 220n9, 223n26, 228n48, 266n62
Stengers, Isabelle 159n31
Sterne, Laurence 1n1, 2n4, 2n5, 5n16, 12n37, 193, 193n123, 193n125, 194, 194n132, 194n133
Stewart (Stuart), John 186
Stewart, M.A. 193n121
Stewart, Philip 125n31
Stockhorst, Stefanie 100n
Stoker, David 92n21
Storch, Heinrich Friedrich von 259
Strahan, William 194n130
Štrange, Mikhail 302n8
Straton 218n3, 229
Strugovščikov, Stepan 302
Suard, Jean-Baptiste-Antoine 5n17, 12n39, 31, 31n37
Surenhusius, Guillelmus 89, 89n13, 92, 93, 93n25

Susato, Ryu 193n124
Sutcliffe, Adam 113, 113n28
Swann, Julian 294n84
Swenson, James 278n12
Swinden, Tobias 246
Sykes, Arthur Ashley 99, 99n39
Sylla 231

Tax Choldin, Marianna 301n6
Tertullian 95
Theobald, Zacharie 167
Thieriot, Nicolas-Claude 119
Thomson, Ann 219, 220n8
Tillet, Edouard 87n3
Timpanaro, Sebastiano 187n85, 206, 206n12, 207n14
Toland, John 220, 240n25
Toldervy (Tolderwy), Wlliam 2n4
Tomsinov, Vladimir 303n14
Topazio, Virgil W. 56n2, 57n6
Tortarolo, Edoardo 290n68
Tourneux, Maurice XVIII, 5n16, 26n23, 33n44, 87n4, 122n23, 222n23, 308n30
Toynbee, Paget J. 185n69
Trail, James 194n132
Tran-Gervat, Yen-Maï 152n17, 154n20, 154n21
Trenchard, John 84, 85
Troki, Isaac ben 94, 107
Trousson, Raymond 206n11, 220n9
Tumanskij, Fedor 305
Turco, Luigi 174n1
Turgenev, Nikolai 316, 316n61
Turgot, Anne-Robert-Jacques 32, 33, 158, 281

Vandeul, Angelique 214
Vaneigem, Raoul 262n41
Varloot, Jean 25n20, 178n36
Venel, Gabriel François 151, 151n15, 155, 158, 163, 164
Venturi, Franco 210, 210n22
Vercruysse, Jeroom 8, 8n25, 12n43, 78n, 117n4, 120n15, 128, 128n41, 128n44, 138–140, 147, 149, 152n16, 179, 180n42, 186n75, 262n41, 263n42, 264n46, 268n74, 269, 269n79, 311n46, 313n52, 315n58, 318n71
Vernière, Paul 28n27, 52n32
Verri, Alessandro 3, 3n7, 3n8, 7n20, 185, 185n70, 189, 206, 206n12, 207
Verri, Pietro 3n7, 3n8, 7, 7n20, 185n70, 206, 206n12
Versini, Laurent 203n3, 208
Vial-Bonacci, Fabienne 251n55
Villevieille, Philippe-Charles-François-Joseph de Pavée de 117, 249, 250
Villiers, Jacques François 151, 151n12, 151n13, 155
Virolle, Roger 118, 118n9
Voegelin, Eric 106, 106n7
Volland, Sophie 1n2, 3, 3n9, 3n10, 4n11, 87, 87n4, 174n1, 176n20, 177, 178, 202, 203, 205, 206n10, 207, 208, 208n17, 209–212, 212n28, 213, 214n34, 215
Volney, Constantin François de Chassseboeuf de 276, 290
Volpilhac-Auger, Catherine 260n29
Voltaire, François-Marie Arouet (also known as Patriarche) X, XII, 2n4, 15, 16, 26, 43, 43n9, 45n12, 53, 53n33, 53n34, 77, 80–82, 82n7, 87, 87n1, 106, 116, 116n1, 117, 117n2, 117n3, 117n4, 118, 118n7, 118n8, 118n9, 119, 119n13, 119n14, 120, 120n15, 121, 121n19, 121n21, 122n23, 122n24, 123, 124, 124n27, 124n30, 125, 125n31, 125n33, 126, 126n37, 127, 127n39, 127n40, 128, 128n41, 128n44, 129, 129n47, 129n48, 130, 130n50, 130n51, 130n52, 131, 138n8, 147, 162n35, 173, 173n, 184, 210, 218, 218n1, 218n2, 218n3, 218n4, 218n5, 219, 219n7, 220, 220n9, 221, 221n17, 222, 222n22, 223, 224, 224n28, 225, 226, 226n38, 227, 228, 228n48, 229, 229n51, 230–232, 232n66, 233, 233n70, 238n10, 239, 240, 246, 247, 249, 249n51, 250, 251, 253, 254, 254n3, 256, 256n17, 257–260, 260n29, 260n33, 261, 261n34, 264, 264n44, 265, 265n51, 266, 266n62, 266n63, 266n65, 267–269, 269n79, 270, 276n4, 287, 291, 294, 295, 295n84, 296, 302, 303, 306, 309, 312, 312n49
Voronitsin, Ivan 302n10
Vyverberg, Henry 283n33, 290n67

Wade, Ira O. 110n18, 120n15, 238n10
Wagenseil, Johann Christoph 94, 94n26
Wallerius, Johann Gottschalk 150, 160, 161, 164, 164n40, 165, 167, 169
Walpole, Horace 184, 185n69
Walters, Robert L. 130n51
Warburton, William 126
Weitbrecht, Johann Jacob 301, 301n7
Whiston, William 88, 89, 89n11, 91–93
Wickwar, William Hardy 11, 11n33, 11n36, 13, 14, 14n47
Wigelsworth, Jeffrey R. 94n27
Wilkes, John 2n4, 31, 31n37, 194, 194n129
Williams, David 125n33, 283n38
Williford, Kenneth 192n115
Wirtschafter, Elise Kimerling 301n5
Wittmann, Reinhard 257n21
Wodehouse, John 12n37
Wokler, Robert 276n4, 277n7
Wolfe, Charles T. 105n5
Wolff, Christian 52, 52n30, 238, 238n13
Wood, James Robert 174n8
Wood, Paul 193n121
Woodward, John 162
Wootton, David 59n15
Wordsworth, William 174n8
Wotton, William 92, 92n21

Yam, Kinelm E. 307n28, 311n44, 312, 312n48, 319, 319n82
Yanovskij, Nikolai 305, 306, 313, 313n52
Yoder, Timothy S. 177n24

Zaretsky, Robert 312n49
Zarka, Yves Charles 63n28
Zeno of Elea 182, 182n54, 182n55
Zénon de Cittium 229
Zimmermann, Carl Friedrich 153, 167, 168
Zoroaster 125